Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1990 — anno XXV — numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

prendendo che, pur concedendo molta similarità nella struttura animale alla struttura umana, in questo secondo caso la teologia o finalità spostava tutte le linee strutturali trattandosi di una vita intellettuale ed assolutamente superiore. È chiaro che, a più forte ragione, il dogma cristiano respinge in modo assoluto, a proposito della creazione dell'uomo, e non solo di quella, tanto l'evoluzionismo esagerato che quello mitigato.

Piuttosto osserviamo il senso intimo di questo formare il corpo dell'uomo dal « limo della terra ». Dio non introduce nel cosmo una materia nuova: ciò è l'indice della sua sapienza. Infatti, poiché la materia non si separa dalla quantità, l'introduzione di una materia nuova avrebbe significato l'introduzione di una nuova quantità. Ciò avrebbe spostato l'equilibrio del cosmo che è quantitativo o si sarebbe reso necessario un miracolo permanente per non provocare il marasma. Questo rispetto all'equilibrio quantitativo del mondo appare in modo meraviglioso nel mistero Eucaristico.

L'assunzione dal limo della terra confermava l'unità tra gli esseri: il primo uomo, tutti gli uomini anche per il loro ricambio, vengono corporeamente costituiti di elementi che, dall'inizio della creazione, sono nel circolo delle cose, e, rotando hanno appartenuto, apparterranno ad altri esseri viventi e non viventi. Così ogni uomo porta in sé in qualche modo la storia del cosmo del quale è il centro.

Va da sé che l'azione divina nella formazione del corpo del primo uomo e della prima donna non va interpretato in modo antropomorfico, Dio « fece ». Sì; ma i verbi si prendono secondo il soggetto cui si attribuiscono. Dio non ha mani, non ha azione materiale; Dio agisce collo stesso atto eterno di volizione e di intelletto con cui intende e vuole sé stesso.

b) L'anima del primo uomo *e della prima donna fu immediatamente creata da Dio. Il testo biblico è esplicito* (Genesi *II, 7) per Adamo, implicito per Eva. L'anima spirituale non poteva essere tratta da elementi materiali preesistenti: l'unica sua origine è nell'atto creativo divino. Così per la prima coppia, così per tutti i posteri di quelli, giacché neppure può esser tratta da*

altre anime; esse sono indivisibili, perché semplici, semplici perché spirituali.

Lo stesso testo biblico è sufficientemente esplicito nell'affermare la simultaneità tra l'atto creativo dell'anima e la sua infusione nel corpo di Adamo e d'Eva. La stessa simultaneità la tradizione cristiana ha sempre affermato per l'origine dell'anima in tutti i discendenti di Adamo, proscrivendo energicamente la tesi in contrario ed escludendo ogni preesistenza e metempsicosi. La quale, a parte la condanna della tradizione, non ha in sé nessuna plausibile ragione d'essere e si riduce ad un orientale sogno fiabesco.

È bello pensare Adamo al momento in cui fu uomo e si svegliò alla vita. Michelangelo ha dipinto quel momento in una composizione della volta alla Cappella Sistina, che è tra le più commoventi. Si svegliò Adamo alla vita nel pieno possesso dell'intelligenza primigenia, nella piena luce, in pieno meriggio, senza ricordi, senza eredità, senza tentativi previi, senza movimenti incerti, ricco per dono di Dio di quanto occorreva perché capisse, vivesse, sfruttasse la terra, la dominasse. Fu così unica intelligenza, in un mondo che obbedisce ciecamente a leggi ed a istinti apposta per farsi signoreggiare da quella: fu re, fu centro: conobbe il suo Regno!

c) La creazione della donna *ha analogia con quella dell'uomo (*Genesi *II, 18 segg.), ma ha particolari importanti. Il corpo di essa viene composto con materia già organizzata e vivente nel corpo di Adamo: una costola. Resta così intatta l'unità della stirpe che si ricapitola in un unico capostipite. Resta così affermata nel regime della famiglia e della società la parità sì di dignità e di diritti tra l'uomo e la donna, ma anche la monarchia di quello rispetto all'ufficio di questa. L'analisi delle rispettive qualità non fa che confermare la corrispondenza delle cose a questo chiaro indirizzo divino nella creazione. È impressionante vedere come il secondo e il terzo capitolo del Genesi, contengano tutte le supreme ragioni del retto ordinamento umano, nonché della psicologia degli uomini.*

Non può infatti dimenticarsi che prima della creazione della donna il Signore volle che Adamo constatasse la sua solitudine, per sentire anzitutto il richiamo

profondo della sua natura e per apprezzare il dono di Dio nella compagna della vita (Genesi *II, 18).*

La poesia di questo primo tratto della psicologia coniugale segna anche la grande legge della cooperazione tra i coniugi.

L'unità della stirpe così nettamente affermata nel modo di creazione della donna è la base della compartecipazione di tutto il genere umano allo stesso dolore ed alla stessa gioia. Il genere umano non è disgregazione: è organismo.

II. L'uomo è nato

Si osservi bene che cosa è nato con l'uomo! I rapporti sorgono quando se ne pongono i termini e solo allora. Con l'uomo nasce tutto un « ordine » *che non avrebbe ragione di essere se l'uomo non fosse.*

a) *Colla creazione dell'uomo è nato il diritto di uso, di sfruttamento, di possesso della umanità rispetto agli elementi irrazionali.*

b) *La creazione fatta da Dio stabilisce il rapporto totale di dipendenza dell'uomo rispetto al suo Fattore, nonché la priorità assoluta dei diritti di Dio sul diritto delle creature. Nasce quindi allora la nozione, la realtà, l'obbligazione, il titolo della dipendenza volitiva, intellettiva, effettiva, nonché del culto. Quest'insieme si chiama: « Religione ». Allora è nata la Religione!*

c) *Al momento dell'origine dell'uomo nasce il diritto di natura, il « jus naturale ». Esso infatti è segnato dall'orientamento che indicano le sue linee strutturali e in se stesse e in comparazione colle linee strutturali del creato circostante. Ma quelle nulla segnavano, prima che fossero. Le norme per la regolamentazione della vita, allora, poiché ne fu posta la base, passavano dalla mente eterna di Dio, alla loro formulazione creata.*

d) *Nasce la società umana. Essa infatti sorge dall'istinto sociale dell'uomo, che lo ebbe nel momento stesso in cui fu uomo.*

E tutto questo, nato con l'uomo, natura fissa ed impreteribile, fu non meno dell'uomo, fisso ed impreteribile.

È commovente pensare a quel momento solenne per la rivelazione di un pensiero e di un amore eterno ed in cui ebbe l'esistenza, con l'uomo, tutto l'ordine umano e la sua ultima, suprema finalità.

III. L'ingresso nella storia.

Ebbe un momento di felicità, poi fu triste e quell'ombra portò per sempre.

a) La felicità. *Adamo ebbe tutto quanto competeva alla sua fisionomia e funzione umana in grado prefetto. Dio aggiunse munificamente dell'altro: l'elevazione all'ordine soprannaturale colla grazia santificante. Questo sappiamo dal Nuovo Testamento ove ci si dice quello che Cristo restituì di perduto in Adamo. Non basta: ebbe doni preternaturali, inferiori certo alla grazia, ma nobile corteggio di quella: l'immunità dalla morte, la impassibilità, la esenzione dalla concupiscenza, la scienza. Tutto senza menomazione della sua libertà. Il secondo ed il terzo capitolo del* Genesi *danno un'idea idilliaca di quello stato primitivo invidiabile.*

b) La prova. *Dio rispetta la sua creatura e la sua personalità. Per questo vuole che la creatura razionale non solo* « riceva », *ma* « faccia », *sì da avere un merito, un valore, anche proprio. Di qui la necessità della* prova *col suo margine di oscurità e di pericolo, insito nel concetto stesso di prova. A tale legge della prova sottostarono gli Angeli, dovette sottostare l'uomo. Per capire il senso della prova bisogna tener conto di tutto il terzo capitolo del* Genesi, *delle parole del tentatore, delle parole condannatorie di Dio.*

È chiaro intanto che, esenti Adamo ed Eva dalla concupiscenza, la prova poteva aver luogo nell'intelletto. Praticamente poteva essere, come per gli Angeli, la tentazione di superbia.

L'oggetto della prova fu accettare o rifiutare il dominio di Dio. In realtà tutta la storia umana e tutta la

*vita dei singoli non hanno altro significato che la scelta tra questi due estremi. Sentiamo che qui c'è la storia umana. L'elemento esterno (e ci voleva perché l'uomo non era puro intelletto, ma aveva un corpo) che doveva significare l'accettazione o il rifiuto, era un albero coi suoi frutti. Rispettarlo era sottomettersi, violarlo era ribellarsi. È infatti su questo punto che insiste il tentatore (*Genesi *III, 4 segg.) e su questo punto che poi imposta il suo biasimo Dio (*Genesi *III, 22). La prova di Adamo non è impostata su un frutto in quanto tale, ma sulla somma della vita di una creatura, accettazione o rifiuto di Dio, esternamente espressi nel rispetto o meno di un frutto. Ma c'è tutta la terribile visione della storia seguente: le grandi sorti si sarebbero sempre giocate dall'insipienza umana in un piccolo frutto spregevole. La ragione del tentatore, l'illusione creata allora, la parte della donna, la debolezza dell'uomo sarebbero sempre rinati come i termini fondamentali del problema umano, come i moventi del dramma della storia. Chi, pensando questo, legge il terzo capitolo del* Genesi, *non può non sentirsi pieno di luce nel capire il dramma umano e pieno di tristezza.*

c) Il peccato *fu di rifiuto di Dio, quindi di orgoglio. Nacque così il dolore. La superbia resta sempre il principio del male dell'uomo, la sua più grande e ingannevole crisi, il movente delle sue tragedie.* Nihil sub sole novi!

Il peccato di Adamo fu gravissimo perché ebbe chiara l'intelligenza in sé e nei doni preternaturali come nessuno dopo di lui, salvo la Vergine Maria; ebbe nessuna concupiscenza, quindi agì nella perfetta freddezza; fruì della massima dignità di capo del genere umano. Tali condizioni aumentano sempre la colpa. Nessuno le ebbe come Lui, Gli restò completa la natura colla sua libertà per quanto indebolita dalla colpa; difatti la Bibbia riconobbe a lui ed ai discendenti la piena responsabilità morale, il che dà evidentemente e radicalmente torto alla tesi protestante.

Perdette la grazia, i doni preternaturali, cominciò a mangiare il pane del dolore, e sentire le sue concupiscenze, a ritrarre debolezze dalle debolezze susseguenti, ad affastellare i guai. Restava nella sua storia una colpa, una mancanza, una anemia, un demone, una terri-

bile esigenza di riparazione, cui era incapace, colla conseguente disperazione di ricadere sempre sopra se stesso se non vi fosse già stata la predizione del Liberatore futuro. Restava che, violato l'ordine rispetto al Creatore, tutte le altre creature avrebbero cominciato a violarlo con l'uomo, danneggiandolo, minandolo, uccidendolo. Questo dato rimane a testimone del valore fondamentale della vita, a testimone della maestà di Dio nella giustizia, a testimone della realtà del peccato d'origine.

L'educazione degli uomini non può prescindere da tutta questa realtà di fatto. Pretendere di formare gente per una storia, quasi non fosse infetta dal peccato d'origine, è semplicemente ridicolo. Ecco dunque l'ingresso nella storia.

IV. Ai margini di questa storia.

La storia dell'origine dell'uomo è semplice e non è semplice. Contiene infatti in simbolo tutti gli avvenimenti susseguenti. Ma si allarga pure e mirabilmente a considerazioni universali. Noi non possiamo trascurarle.

a) *È chiara nel pensiero cristiano la unità della famiglia umana nell'origine, quindi nella costituzione. Ciò porta ad ammettere che tutte le differenziazioni sono semplicemente contingenti, occasionali, mutevoli, anzi sostituibili. Ciò pone soprattutto il fondamento di una solidarietà umana che non contrasta coi raggruppamenti particolari, bensì li compie.*

b) *Tutta la storia umana, dominata dal dolore e insidiata di passioni umane, riduce il suo dramma al peccato d'origine, cioè ad una questione morale di adesione o non adesione a Dio. Quel dramma coinvolge tutte le questioni sociali, politiche, economiche ecc. Esse dunque in ultima analisi sono dominate dal fatto morale. Ciò posto, l'aspetto morale delle cose non è davvero l'ultimo a contare e a decidere: è bensì — e luminosamente — il primo.*

c) *Appare nell'origine umana la forza trascendente di certi concetti, per esempio di quello di giustizia. La*

incrinatura della storia è dovuta ad una lesione e alla intima, inderogabile esigenza di restituzione dell'ordine leso. No, non è la fortuna o la forza quella che regola la storia! È ben altro!

d) *Si affaccia tutto il mistero della Provvidenza: il disegno, la finalità, il comando, la vittoria, pur rimanendo liberi gli uomini siccome appare dallo stesso peccato d'origine, stanno al di là delle nostre cose fluttuanti. L'esigenza che sempre prevale è la luminosa finalità divina.*

e) *Ci si meraviglia allorché l'uomo entra nel mondo, di un fatto ben profondo e a prima vista strano. L'uomo è libero, agisce liberamente, ma entra in un ordine che è tutto determinato da leggi. Ora l'azione libera dell'uomo non turba quell'ordine e quell'ordine non turba l'uomo nella sua libertà. Dio solo può fare queste conciliazioni. Ma queste due linee che non si escludono e si rispettano sono il testimone del quanto l'azione Divina trascenda ogni azione creata.*

GIUSEPPE SIRI
(1938)

SAGGI

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO

(parte prima)

San Gregorio di Nazianzo, il teologo per antonomasia della Chiesa di lingua greca, non ha mai conosciuto eclissi notevoli di rinomanza: già celebre in vita (1), commentatissimo nel Medio Evo (2), continua anche adesso ad occupare le prime posizioni nell'impegno degli studiosi, soprattutto di quelli che all'interesse dogmatico abbinano quello letterario ed artistico (3).

Il 1990, in cui scocca il XVI centenario della morte, si an-

(1) Cfr. *Or.* XLIII, 22 col. 525 A 4-9.

(2) J. NORET, *Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine*, in *II. Symposium Nazianzenum*, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981, Paderborn 1983, pp. 259-66, dopo aver ribadito la tesi del titolo (p. 259), conclude asserendo: «Non si sa ancora quanto sia stato intenso l'irraggiamento di Gregorio di Nazianzo su Bisanzio e sull'Europa; non si sospetta ancora... quale sia stata la sua vera statura».

(3) Basta sfogliare, al riguardo, le informazioni bibliografiche che si susseguono nei volumi dell'*Année Philologique* e della *Bibliographia Patristica.* Al centro del rilancio nazianzenico sta poi la grande impresa di riedizione critica condotta avanti con alacre dinamismo soprattutto da J. Mossay, dell'Università di Louvain-la-Neuve, per i discorsi, e da M. Sicherl, dell'Università di Münster, per i carmi, entrambi coadiuvati da una rigogliosa schiera di validissimi collaboratori. Le *Lettere* hanno già avuto una presentazione sicura ad opera di P. Gallay nella collezione greco-francese della CUF. Per informazioni particolareggiate sulle edizioni, sulle versioni e sugli studi che vi confluiscono vedi F. TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965),* in Rivista Lasalliana, XL, 1973, pp. 75-176 e la continuazione per il ventennio successivo (1966-1985) nel volume sul Nazianzeno di imminente pubblicazione nei classici delle religioni dell'UTET di Torino.

nuncia come l'occasione di un infittirsi degli sguardi sulla sua produzione e sulla sua figura. Operano in questo senso la spinta di una ricorrenza, ma soprattutto la forza d'attrazione, che da lui emana, d'una personalità di straordinaria ricchezza. Teologo (4), che unificò, integrò, condusse alla più luminosa nettezza molte formule dogmatiche; oratore, che nei suoi momenti più felici seppe far risonare una voce piena d'una densa interiorità; poeta, che riuscì a cogliere e ad esprimere le lacerazioni dell'anima come nessun altro dell'antichità; verseggiatore, che usufruì d'una gamma metrica che si estendeva da una perfetta riutilizzazione dell'esametro omerico all'innovazione della ritmica accentuativa (5), iniziando la seconda era della poesia occidentale; psicologo, che scandagliò il proprio e l'altrui cuore con una incisività ed una drammaticità che restarono insuperate; sensitivo, che ad un potente autocontrollo morale, per cui padroneggiò con indefettibile signoria le passioni, unì una vibratilità d'impressioni che scatenò spesso violente tempeste emotive; asceta, che della dimora celeste dichiarava: « Colà nella mia sete d'eccellenza mi sospingeva la brama e non posavo sulla bassa terra neppure una debole orma » (*Carm.* II, 1, 45, 296-98 col. 1374); mistico, che proclamò a Cristo: « Quando accolsi te solo come cara eredità, gettando in mare d'un unico colpo, quasi fossero melma, tutte le debolezze della vita ed avvicinando alla tua divinità la mia mente protesa all'alto, mi allontanai dalla carne e seguii come mia signora la legge; ero convinto che tutto avrei dominato, che con le mie ali d'oro sarei volato in cielo su tutte le cose » (*Carm.* II, 1, 19, 40-45 col. 1274); contemplativo, che, dopo aver definito « dolorosa » la sua esistenza (*Carm.* II, 2, 7, 38-40 col. 1554), se ne raffigurò la conclusione in una preghiera: « Angeli splendenti in un cerchio infinito, che avvolgete l'unitario splendore della rilucente Trinità, accogliete Gregorio, indegno ma sacerdote » (*Carm.* II, 1, 99 coll. 1451-52); innamorato di una perfezione totale che sin-

---

(4) Le citazioni sono fatte: - a) per le *Orazioni*, in parte, sui volumi finora usciti nelle SC: n. 247 (*Or.* I-III); 309 (IV-V); 270 (XX-XXIII); 284 (XXIV-XXVI); 250 (XXVII-XXXI); 318 (XXXII-XXXVII); 358 (XXXVIII-XLI), e, per l'altra parte, sulla PG vol. XXXV (*Or.* VI-XIX) e XXXVI (*Or.* XLII-XLV); - b) per le *Lettere*, nell'edizione curata dal Gallay in due volumi; per le *Lettere* CI; CII; CCII (teologiche) nel volume 208 delle SC; - c) per i *Carmi*, nella PG vol. XXXVII. Delle poche edizioni critiche particolari ha interferito con il tema qui trattato solo II, 1, 11, pubblicata da C. JUNGCK. — Per le sigle: PG = Patrologia Graeca; PL = Patrologia Latina; PO = Patrologia Orientalis; SC = Sources Chrétiennes; GCS = Griechische Christliche Schriftsteller; FVS = Fragmente der Vorsokratiker; CUF = Collection des Universités de France.

(5) Cfr. *Carm.* I, 1, 32 e I, 2, 3. Per il dibattito sulla loro autenticità vedi F. TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi*, pp. 122-25.

tetizzò nell'assioma: « Cercavo il meglio tra quanto è migliore » (*Carm.* II, 1, 11, 281 col. 1049 Jungck p. 66).

Come in tutti gli scrittori, una parte della sua opera letteraria è caduca, legata alle contingenze del suo tempo e quindi inadatta a parlare al nostro; ma il resto, che occupa anche tipograficamente un'area assai notevole, ha una modernità di accenti che conquide, perché s'innalza al di sopra della cronaca interpretando con affascinante trasparenza e freschezza gli aneliti perenni dell'anima umana. Gregorio fu monaco, sacerdote, vescovo ed il suo lascito letterario di tale sua qualifica portò impronte profonde (6).

Inizialmente aspirò ad una purificazione della propria coscienza nell'austerità dell'ascesi e nell'illuminazione d'una cultura raccoltamente meditativa, ma ben presto, non senza contrasti ma con una forza persuasiva progressivamente più incalzante, avvertì la chiamata a trasmettere anche agli altri i tesori di spiritualità che andava accumulando in sé. Fu sacerdote e vescovo per forza, ma poi non gli dispiacque di esserlo diventato: nell'ascetismo s'incarnò l'apostolato. L'urgenza della salvezza gli si presentò imperiosa, anche per gli altri, quanto lo

---

(6) Il Nazianzeno fu una personalità insieme di una grande duttilità psicologica, ricchezza intellettuale, dirittura morale, inflessibilità dinanzi ai valori irrinunciabili. S'inserì in un ambiente che illuminò, ma dal quale pure si nutrì: come tutti, dai grandi filoni culturali che dal passato arrivavano alla sua epoca attinse. Per non isolarlo in una solitudine che lo renderebbe rigidamente, ed un po' irrealisticamente, statuario, si è cercato di suggerire il clima in cui visse e le idee che correvano nel suo ambito, richiamando nelle note un saggio delle opinioni dei Padri Greci nella cui atmosfera venne a trovarsi. Le consonanze di convinzioni fanno verità e non pregiudicano affatto la sua originalità: l'originalità non consiste nel non avere radici, ma nel fare fiorire la linfa che, attraverso alle radici, giunge alle corolle in colori e profumi schiettamente personali. — Per trattazioni recenti che possono opportunamente inquadrare la nostra tematica puoi vedere soprattutto: N. PROANO, *Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva*, in Burgense IV (1963), pp. 227-73; E. NEUHAEUSLER, *Der Bischof als geistlicher Vater, nach den frühchristlichen Schriften*, München 1964, p. 104; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive*, Paris 1966, p. 392; A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église, naissance de la triple hiérarchie, évêques, presbytres, diacres*, Paris 1971, p. 251; R. ZOLLITSCH, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg 1974, p. 310; G.H. LUTTENBERGER, *The priest as a member of a ministerial college. The development of the Church's ministerial structure from 96 to c. 300 A.D.*, in Recherches de théologie ancienne et médiévale, XLIII (1976), pp. 5-63; A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977, p. 444; L.I. SCIPIONI, *Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella Chiesa primitiva (III secolo)*, Pubbl. dell'Università Cattolica, Milano 1977, p. 224.

era per lui (7). In primo piano gli si avanzò quindi la Chiesa e quindi il sacerdozio, che la innesta nella storia. Del sacerdote Gregorio parlò quindi spesso, in genere senza precisare tecnicamente se mirasse al grado presbiterale o a quello episcopale, ma in complesso pensando più al secondo, nel quale includeva il primo. Non ci lasciò un trattato organico *De sacerdotio*, che svolgesse il tema in una completezza sistematica (8), ma ne dilucidò con frequenza aspetti, che si orientavano preferibilmente verso le aree morali della condotta personale e dell'azione sociale.

Siccome il pastore d'anime è la figura preminente nella struttura della Chiesa, le concezioni di Gregorio ci giungono assai illuminanti, tanto più che egli le formulò con una schiettezza tanto immediata da arrivare alla più tagliente durezza. Fu spesso tormentato da angoscianti perplessità sul sentiero che lo conducesse alla più alta vetta della perfezione; sussultò sovente dinanzi a sgarbi e ad ostilità, ma non fu mai frenato dalla minima inibizione espressiva. La sua franchezza è impressionante, talora addirittura conturbante. Ma Gregorio fu un carattere vigorosamente adulto e ad adulti intese sempre parlare.

I. *I suoi atteggiamenti dinanzi al sacerdozio.*

L'esordio fu di sgomento: la sua radicata vocazione a grande intellettuale cristiano purificato da un'austera ascesi e raffinato da raccolte meditazioni, era stata bruscamente deviata sul terreno pastorale dall'ordinazione sacerdotale, che il padre gli aveva imposta con un'oppressiva tirannia psicologica: fine 361-inizio 362. Era stata una ferita che gli aveva provocato l'impennata della fuga ad Annesi: era poi ritornato, ma la cicatrice rimase sempre di fragilissima suturazione: bastava sfiorarla perché provocasse un sobbalzo. A distanza d'un decennio (372) il metropolita Basilio ed il padre Gregorio il Vecchio si accordarono per imporgli un'altra e più definitiva diversione dal-

(7) Cfr. *Or.* XXV, 4 p. 166, 29-32: «Nessuno di noi è nato solo per se stesso, ma per tutti coloro che partecipano alla stessa natura, provengono dalla stessa origine e sono destinati agli stessi fini»; XLII, 14 col. 473 C 12-13: «Non considerare salvezza il salvarsi da solo»; *Carm.* II, 1, 20, 4-5 coll. 1279-80: «Bramo essere araldo di salvezza».

(8) L'*Or.* II è l'apologia della sua riluttanza al sacerdozio, più che una monografia che lo illustri.

l'antico ideale: la consacrazione episcopale rinnovò il dramma precedente: cedimento inquieto, ripulsione violenta, fuga affannosa, sedimentazione progressiva, ritorno rassegnato, accompagnato però dal rifiuto categorico di prendere possesso della sede di Sasima, che gli era stata assegnata. In *Or.* IX, 3 col. 821 C 13 - 824 A 7 confida il suo stato d'animo al momento della risalita e dell'adeguamento al nuovo inevitabile stato di cose: lasciata svaporare l'angoscia iniziale, si convinse che quella sopraffazione celava una chiamata dello Spirito Santo al servizio ministeriale per « una buona sistemazione spirituale del popolo » e la sua « istruzione mediante le parole, le opere e l'esempio », in modo da condurre la gente a Dio, cosicché « fuggisse la tenebra e si compiacesse della luce ».

Quando in col. 821 C 11-13 ci informa che, dopo la consacrazione subìta, ebbe bisogno di un momento d'attesa per riprendere il pieno possesso di sé e decidersi per il meglio, assistiamo al superamento dell'ansia psicologica; l'adeguamento alla voce dello Spirito non concerneva la ragione, la quale, facendo capo alla fede, non aveva bisogno di tempo, ma l'emotività, che esige trapassi progressivi da quanto si era vagheggiato prima dell'appello divino a quanto questo prospettava di nuovo. La risposta a Dio implica tutto l'uomo, anche nelle sue componenti di trepidazione di fronte all'inatteso, la quale ha una marcia assai più lenta dell'intelligenza.

L'angoscia che si ritira (C 13-14) rappresenta lo sforzo dell'umanità mentre si supera dinanzi al piano di Dio: è la palpitante sostituzione dei progetti. Il tragitto è lungo, perché la diversità è immensa. La fede comporta un adattamento severo: il trasferimento viene percepito, almeno un poco, come rinnegamento: sembra che venga amputato un qualcosa di sé. Quel «ritirarsi» dello struggimento e quel «cedere» dei «ragionamenti dappoco» non sono soltanto pittoreschi nella loro evidenza evocatrice, sono anche la raffigurazione di un meccanismo psicologico che concretizza un processo morale. Il cammino dello spirito dal clima terrestre, in cui l'anima è sola a scegliere la sua via ed è dominata dall'ansia dinanzi alle sue capacità di fronte agli ostacoli, all'area del soprannaturale, in cui a decidere è lo Spirito di Dio, è reso con la perspicuità di chi ha esaminato una densa esperienza con una lucida fantasia. L'accettazione dell'episcopato per Gregorio non è la salita ad un onore che è anche un potere, è la retrazione dei sentimenti umani davanti alla « presa di possesso » da parte di Dio. Le facoltà intellettive possono anche, con dura tenacia, tirarsi alla

meta segnata da Dio e lì attestarsi (9), ma quelle sensitive sono sempre esposte a sganciarsi per rifluire verso le zone del rimpianto. Infatti in *Carm.* II, 1, 11, 324-32 col. 1052 Jungck p. 70 Gregorio afferma che apprezzava la vita attiva dei pastori della Chiesa che guidano le folle ai divini misteri, ma che preferiva la vita monastica, pur stando in mezzo alla gente; la vita monastica era infatti questione di costumi e non di corpi: egli venerava il trono episcopale, ma da lontano, come la luce del sole ad occhi deboli.

In questo contrasto tra la «brama», che lo sospingeva alla solitudine raccolta, alla purezza spirituale, alla pienezza della luce divina, è lo «Spirito», che lo esortava ad un impegno pubblico, a pensare alla propria utilità attraverso a quella comune nella convinzione che l'interesse universale prevalesse su quello individuale (*Or.* XII, 4 col. 848 A 1 - B 8 e C 1), gli parve il partito più sicuro scegliere una via intermedia soddisfacendo entrambe le esigenze: non fuggire il ministero e non caricarsi di un peso superiore alle proprie forze. Era un processo sospinto da due forze che operavano in sintonia: la grazia, che arricchiva, e la natura, che tendeva per una sua insita dinamica a diffondere la verità conquistata con la meditazione: l'ascetismo contemplativo inclina all'apostolato (10); la cultura, se è schietta e viva, si avverte chiamata all'azione; le idee chiedono di espandersi (11).

In piena trasparenza può quindi asserire: « Non sono venuto (a Costantinopoli) di mia spontanea volontà e neppure mi sono presentato da me stesso in conformità con lo stile di molti che attualmente si slanciano dovunque ci sia da presiedere; sono invece stato chiamato, costretto; mi sono totalmente conformato al timore che m'incuteva lo Spirito » (*Or.* XXXIII, 13 p. 184, 2-5). Si affermano una posizione ed una contrapposizione: di fronte ad una diffusa mentalità che accettava gli arrivismi più sfrenati, i quali costituivano lo svuotamento della missione episcopale e riducevano i fedeli da centro di un ser-

(9) Cfr. *Or.* XXIX, 21 p. 224, 13-14: «La fede è il completamento della ragione».

(10) Ippolito scrisse: « È necessario che il sapiente sia utile a molti, poiché chi è utile soltanto a se stesso non potrebbe essere sapiente», in *Fragm. Comm. in Prov. 9, 12,* in M. RICHARD, *Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon,* in *Opera minora* I, Turnhout Brepols, Leuven 1976, p. 280.

(11) Cfr. *Carm.* II, 1, 12, 274-79 col. 1186: «La nostra salvezza sta nelle idee, ma a patto che vengano espresse e manifestate. Che utilità reca una fonte ostruita? A che serve un raggio di sole coperto da una nuvola? Un pensiero sapiente taciuto è come la bellezza di una rosa ricoperta dal calice ». La grazia delle immagini sembra attestare una interiorità che è sincerità.

vizio a strumenti e ad occasioni di una boria soddisfatta, Gregorio si colloca ufficialmente e programmaticamente agli antipodi e si erge implicitamente a bandiera. Ha davanti un clima di dissociazione: egli si proclama inviato dallo Spirito (12). La sciatta ed opaca pesantezza umana è proclive a neutralizzare il sacro profanandolo, Gregorio lo risolleva in tutta la sua tersa purezza. L'ideale è per lui una realtà nella quale sola può radicarsi la vita. Il suo atteggiamento è affermazione personale, ma è anche lievito sociale: la protesta contro una perversione è già principio di redenzione (13); le impedisce di diventare uso e quindi norma. In *Or.* XXXVI, 6 p. 254, 3-8 lancia con vigore un proclama: « Se io mi fossi assunto dinanzi a voi questo potere mosso da idee umane e piccine o per impadronirmi di questa cattedra, con i miei capelli bianchi... arrossirei al cospetto del cielo e della terra... ». Abbiamo una linea di condotta che si è fatta persona; osserviamo in limpida luce il monaco diventato vescovo: antiche solitarie riflessioni sono cestite in condotta. Santità e logica si sembrano assorbite a vicenda. E non è la voce dell'occasione: così parlò da vescovo e così ribadì mentre dava le proprie dimissioni da patriarca: « Siamo sempre mossi dallo Spirito Santo che sta in noi e lo siamo stati anche ora, bramando di non aver nulla di proprio e forse non avendolo davvero » (*Or.* XLII, 1 col. 457 A 9-11). Interagiscono un'alta consapevolezza ed un altissimo motivo ispiratore: la riserva del « forse » non ci affaccia su di un dubbio, suona conferma con una sottile vibrazione di sfida.

Si rende ben conto che l'episcopato è potere, ma del potere vede anima la carità non il godimento; lo considera opportunità di dare non di prendere, di innalzare non di innalzarsi. Al momento della sua abdicazione proclama con l'intensità di un giuramento, di cui solo per ossequenza evangelica evita la forma esterna (cfr. *Carm.* II, 1, 11, 1102-05 col. 1105 Jungck pp. 106-08) piegando verso l'imprecazione: « Se ho amato il potere o l'altezza dei troni o di passeggiare per la reggia imperiale non possa più avere un barlume di luce o, se lo possedessi, lo possa perdere » (*Or.* XLII, 19 col. 481 A 4-7). È un bivio che non ammette commistioni: ma non si tratta di gusti soggettivi, si tratta di realtà irremovibili; le scelte non le detta la pro-

(12) In *Carm.* II, 1, 50, 118 col. 1393 pregò: « O Cristo, conduci me, tuo servo, per le strade che vuoi » ed Evagrio Pontico esortò: « Non volere che quanto ti concerne avvenga come pare a te, ma come piace a Dio, e sarai imperturbato e riconoscente nella tua preghiera », *De oratione* § 89 PG LXXIX, 1185.

(13) BASILIO, *Hom. de invidia* § 5 PG XXXI, 381 B 11-13, affermò: « Nella denunzia del vizio... risiede metà della cura ».

pensione, le impongono le cose. Qui non c'è libertà d'opzione, perché non esiste possibilità d'elezione tra il nulla fallimentare e la pienezza d'un essere che è sommo valore.

Il giuramento sotto veste d'imprecazione, sull'identico tema, ritorna in *Carm.* II, 1, 2, 9 e 27-28 col. 1018: « Se mai mi fossi lasciato prendere dall'assillo d'una grande sede... Cristo mi abbia in disdegno ed il vento disperda le fatiche che ho sopportate fino alla vecchiaia ». Si ritrae con orrore dalla prospettiva di essere un presule che per l'onore annulla la missione e che inverte fine e conseguenze; invece di cristianizzare il mondo si lascerebbe da lui ripaganizzare. Subito dopo, evocando la stessa maledizione, precisa: « Se apprezzassi l'alterigia più della santità » (v. 16). Per sfatare qualsiasi ombra di sospetto che la sua insistenza per essere esonerato dalla conduzione della Chiesa di Nazianzo fosse stata in qualche modo originata dall'esiguità della diocesi, specifica che egli non ne fu mai canonicamente investito e che non aveva quindi nessun legame giuridico con essa (*Epist.* 182, 5; 183, 6). Anche a Costantinopoli professò un distacco assoluto dai beni economici della sua Chiesa, che erano ingenti: non esistevano registri, ma egli non si curò di indagare sulla passata gestione e non incriminò l'amministratore (*Carm.* II, 1, 11, 1475-94 coll. 1131-32 Jungck p. 126).

La sua regola di condotta episcopale era inquadrata da una visione più ampia che la sorreggeva e la nutriva: era l'applicazione particolare d'una norma universale: in *Carm.* II, 1, 14, 55 col. 1249 asserì: « Respingo come indegno l'aderire ai beni di quaggiù » (14); in *Or.* XLIII, 1 col. 493 A 13-14 dichiarò di « avere già da molto tempo rinunciato ad ogni brama di gloria » (15) ed in *Or.* XLII, 24 col. 488 B 1-3 rivendicò per sé solitudine e rustica austerità (16) con cui piacere a Dio: contro il

(14) L'amico Basilio aveva scritto in *Epist.* 277 Courtonne III p. 150, 19-23: « Questi beni umani sono più evanescenti dell'ombra e più ingannevoli dei sogni. La giovinezza scorre via più rapida dei fiori di primavera e la grazia del corpo avvizzisce per la malattia o per il tempo. La ricchezza è infida e la gloria facile a cambiare direzione » ed il suo successore a Costantinopoli, Giovanni Crisostomo, ammonì: « Nulla produce l'ignoranza di se stesso quanto l'attaccamento alle cose umane »: PG LVII, 333: è poi largamente noto con quanta insistenza di concetti e di immagini egli abbia richiamato alla fuggevolezza di tali beni.

(15) Cfr. Giovanni Crisostomo, PG LX, 120: « Godrò una gloria maggiore, se disprezzerò la gloria » ed in LXIII, 174: « Se tu disprezzi la gloria, di là la raggiungerai ». Vedi anche LVII, 51 e LXI, 603 e 604.

(16) Cfr. Giovanni Crisostomo, PG LXIII, 206: « Da un vivaio di alberi che si trovano nel deserto e che sono scorticati dai venti prendimi una pianta e mettila a dimora in un luogo umido ed ombroso e troverai che il suo stato è assai più scadente di quello dal quale la prendesti all'inizio ».

vescovo mondano che si propone di « piacere alla folla » Gregorio si prefigge « di piacere a Dio solo ». Quando volle dare di sé un'autodefinizione sintetica, presentando la sua anima e la sua vita, scrisse: « Gregorio... che per Cristo si spogliò di tutto » (*Carm.* II, 1, 10, 36 col. 1029); in *Carm.* II, 1, 12, 803-808 coll. 1224-25, in uno di quei frequenti esami di coscienza che emanano una magnanimità così virile, affermò: « Io mi rivolgerò a Dio, per il quale vivo e respiro (17) ed al quale solo dirigo lo sguardo... a lui consacrerò i puri moti della mia anima fino al limite al quale potrò arrivare, conversando da solo con lui solo »; in II, 1, 38, 29 col. 1327 si sfogò indirizzandosi a Cristo: « Per te vivo, per te parlo, per te sono vittima vivente » (18) ed in II, 1, 40, 28-33 col. 1339 contro coloro che « mirano soltanto a possedere in sicurezza i loro troni » proclamò: « O mio Cristo, tu sei la mia parte; possederti è meglio che avere tutti i beni di tutti; tra tutti i possessi questo è il solo che sia saldo e libero; da questo nessuna invidia ci caccerà » (19).

Questa intensità di unione con Cristo sembra addirittura giungere, ad un certo momento, ad identificazione: ripensando alle ostilità di cui era bersaglio a Costantinopoli, mormora: « Di nuovo metto in agitazione le lingue; di nuovo certuni infuriano contro Cristo, o piuttosto contro di me (20), che sono stato ritenuto degno di diventare l'araldo del Verbo » (*Or.* XXXVII, 4 p. 280, 27-29); il messaggio, nella sua altezza di tema e nella sua interezza di trasmissione, pare fondere oggetto e soggetto; il vescovo diventa rivelatore con la sua parola e, in fondo, con la sua persona: è un tramite investito dall'alto di quella luce che deve trasmettere: la trasparenza è il suo grave dovere ed è la sua grandezza. L'assimilazione provoca condivisione degli

---

(17) Cfr. ancora Gregorio in *Carm.* II, 1, 75, 4 col. 1422: « Cristo, respiro dei mortali ».

(18) Per un bel commento all'uomo quale vittima consacrata a Dio vedi Agostino, *De civitate Dei* X, 6.

(19) Sull'unione vitale con Cristo ricorda il fervido sviluppo del Crisostomo, PG LXI, 72-73: « Cristo è il capo, noi siamo le membra: ci può forse essere uno spazio vuoto in mezzo tra il capo ed il corpo? Egli è il fondamento, noi siamo l'edificio; egli è la vite, noi siamo i tralci; egli è lo sposo, noi siamo la sposa; egli è il pastore, noi siamo le pecore; egli è la via, noi siamo i viandanti; ancora, noi siamo il tempio, egli ne è l'abitante; egli è il primogenito, noi ne siamo i fratelli; egli è l'erede, noi siamo i coeredi; egli è la vita, noi siamo i viventi; egli è la risurrezione, noi siamo i risorgenti; egli è la luce, noi siamo gl'illuminati. Tutte queste determinazioni indicano unione e non permettono che ci sia in mezzo nessun intervallo vuoto, neppure il più piccolo ».

(20) In piena sintonia il Crisostomo, PG LX, 124, invita: « Sopporta tribolazioni per Cristo! Nulla uguaglia questa distesa quiete... Non temere che si parli male di te a causa di Cristo! ».

odi: i nemici di Dio lo sono anche del suo araldo: in *Carm.* II, 1, 8, 1-2 col. 1025 esclama: « O Trinità, salvami; t'invoco di nuovo, o Trinità. Infatti predicandoti mi sono acquistato invidia ». È un'antipatia che amareggia ma che nutre: fornisce un potente motivo di vita (21); la persecuzione per la verità (22) esalta e potenzia le anime nobili (cfr. *Act.* 5, 40-41). E quella verità Gregorio l'aveva scrutata con tutte le forze dell'intelletto (23), facendo delle evidenze razionali e delle intuizioni soprarazionali che della razionalità si presentavano come logiche prosecuzioni, il saldo fondamento del suo vigore speculativo (24); quella verità gli si trasmutava in vita ed in rigoglio di vita: saluta infatti la Trinità quale « oggetto delle mie meditazioni e mio ornamento » (*Or.* XLII, 27 col. 492 C). In *Or* XXIII, 13 p. 308, 14-15 esclama: « O Trinità, della quale io fui giudicato degno di essere ministro e banditore sincero da antica data! ». È un palpito d'adorazione a Dio ed anche la suprema consacrazione della sua vita: le angosciose incertezze sulla sua vocazione si placano nella consapevolezza d'una missione che si incentra nel medesimo vertice della contemplazione. Ha pur raggiunto quell'assoluto che gli pareva attingibile solo nella solitudine purificatrice. Le contingenze storiche vengono trascese: nella storia egli inserisce Dio nella genuinità della sua natura; è la « sua » nuova incarnazione. Si pone di fronte alla Trinità, direttamente: Lei nei cieli e lui sulla terra a farle da apostolo. In quest'investitura il vescovo invera tutta la sua grandezza: il rapporto con Dio non lo isola dal mondo: si colloca in mezzo a coloro che «la tagliano a pezzi» (p. 308, 13): li vede, ma non

---

(21) Vedi ancora il Crisostomo, PG LXII, 57: «Preferisco essere maltrattato per Cristo, che essere onorato da Cristo» e LXII, 654: «In tutte le cose è sufficiente conforto patire per Cristo». In PG LX, 109 il tono si accende ulteriormente: «Non è possibile, proprio non lo è, esporre a parole la gioia di coloro che per Cristo patiscono qualcosa di grave; provano una soddisfazione maggiore nei mali che nei beni» ed in LXII, 384 si fa più intimo: «Nulla è più dolce di queste lacrime [versate per Cristo, in riferimento ad *Act.* 20, 31]; contengono più letizia di qualsiasi riso. Coloro che piangono sanno quanto conforto ci sia in una tale esperienza».

(22) In *Or.* II, 82 p. 198, 10-13 Gregorio si augurò: « Possa io essere uno di quelli che combattono per la verità e che perciò vengono odiati... È meglio infatti una guerra lodevole che una pace che separa da Dio». Giovanni Crisostomo, LXII, 194, affermò: «Non ha nessuna forza colui che guerreggia contro la verità: colpisce piuttosto se stesso».

(23) Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* I, 6, 35, 2 GCS p. 23, 6-8: «Come diciamo che è possibile essere fedeli anche senza istruzione, così ci diciamo convinti che non si possono comprendere le dottrine della fede senza studio». Gregorio, *Or.* XXXVI, 4 p. 250, 10-11, deplora che molti «chiamino fede l'ignoranza».

(24) Eusebio di Cesarea, *Praeparatio* I, 5, 2, asserì: «Noi non ci siamo votati ad una fede irrazionale».

se ne scandalizza; li deplora, ma non dubita di sé. Ha una visione troppo chiara di Dio per entrare in crisi sull'efficacia del suo compito; si realizza sufficientemente sapendosi « ministro e banditore » della Trinità; non si preoccupa di metodi didattici, si esamina se sia « sincero » nella sua proposta.

Nell'invocazione (25) c'è una punta di accoramento, ma non si compiange, si commuove; nelle parole trepide scorre lo stupore di tanta eccellenza. Si sente un prescelto; non si arroga vanti nella chiamata, che avverte come dono di quella Trinità « magnanima » che sopporta coloro che la « frantumano ». Di sé rievoca solo la corrispondenza. È questa la sorgente della forza di Gregorio: crede con saldezza e si rivolge con immediatezza; la fede gli si è fatta preghiera che esala dal cuore; da idea gli è diventata respiro. Gregorio non si dimentica, ma si colloca nell'immensità luminosa del cielo; avvertì e confessò con una schiettezza insuperata la pesante cupezza della materialità umana che lo smarriva ed umiliava, ma ricuperò librandosi a queste altezze. Non si turba che ci siano dei bestemmiatori, ma non li dimentica: come araldo è intermediario e vettore d'un messaggio. In potente adesione a Dio, si attacca con altrettanto fervore agli uomini: la Trinità è salvatrice; tutti gli uomini, anche i bestemmiatori, siano dei salvati! Per loro si offre quale ostaggio, sulle orme di S. Paolo (§ 13 p. 308, 16-20) rinnovando accenti di Gesù (26).

Il ristabilimento dell'ortodossia trinitaria era il grande ed urgente problema di Costantinopoli e fu l'anima del suo annuncio contro le negazioni ariane e pneumatomache, per cui egli rivendicò il suo valido contributo alla rigogliosa rifioritura cristiana della capitale (*Or.* XLII, 10 col. 469 C 13-D; 12 col. 472 B 10-12). In XLII, 12 B 12 - C 3 proclamò, fermo e sicuro, che quei progressi spirituali erano stati opera anche dei suoi discorsi, densi d'una sapienza severa, elaborati con sollecito amore; egli celebra la sua parola come fattore di evangelizzazione: la sua predicazione era ben aliena da ogni avventata faciloneria. Sottolinea che tra i fedeli c'erano di quelli che erano frutto della sua azione coltivatrice, svolta in intima unione con lo Spirito Santo (C 3-7), come ricompensa della quale chiedeva solo la confessione della Trinità (C 7-8). Pur dichiarando che la sua vanteria era « un po' baldanzosa », asserisce che le

---

(25) Di *Or.* XXIII, 13.

(26) Anche in *Carm.* II, 1, 55, 19 col. 1400 si proclama «risonante araldo della Trinità».

lingue degli avversari si andavano placando e che stavano cheti coloro che combattevano la divinità, ed anche questo era un effetto della sua attività unita allo Spirito Santo (XLII, 13 col. 472 D-4). Poco oltre torna ad evidenziare il suo merito a Costantinopoli, mentre si proclama indenne dalla cupidigia e dall'interesse personale, « al quale la maggioranza è dedita », per cui non causò mai afflizioni alla Chiesa (XLII, 19 col. 480 C 11-D 1): sono fusi la sua persona ed un criterio morale; Gregorio ama questa compenetrazione, che in lui fu assai più proiezione istintiva che non risultato riflesso. Era la forma più piena di coerenza: egli non concepiva divergenze tra insegnamento e costume; in *Carm.* II, 1, 12, 39-40 col. 1169 ammonisce: « Non persuadermi con le parole ma con i fatti; odio le dottrine alle quali è contraria la vita » (27).

E con i fatti e con la vita egli insegnava davvero: vittima di violente aggressioni, esposto all'attacco di assassini, oggetto di calunnie e d'intimidazioni, bersaglio di beffe e di sarcasmi, praticò quel perdono che insegnava, fino a provocare aspri ed insistenti malumori tra gli stessi suoi fedeli: in *Or.* XLII, 20 col. 481 B 15-C si sfoga amareggiato: « Sono stanco che mi venga rivolta l'accusa di mitezza »; gli rinfacciavano infatti di non aver approfittato del favore imperiale, all'avvento di Teodosio, per vendicarsi delle ingiurie subite dagli ariani: i suoi seguaci gli snocciolavano elenchi di martìri di sacerdoti e di profanazioni di Chiese (XLII, 23 col. 485 B 1-D). Furono danni, ma soprattutto umiliazioni; pesava il rodio; era un astio che produceva un desiderio di vendetta più bruciante (28); era stratificato: un'impotenza che fermentava. La richiesta impulsiva

---

(27) Cfr. *Carm.* II, 1, 12, 775 col. 1222. La convenienza logica che i precetti proclamati concordino con il comportamento effettivo è intuizione immediatamente confermata dall'esperienza. Naturale quindi che venga più volte ribadita: vedi, ad esempio, anche Basilio: «L'insegnamento sul modo con cui deve vivere il cristiano non ha tanto bisogno di discorsi quanto di esempi quotidiani» (*Epist.* 150,, 4 Courtonne II p. 75, 8-10); il Nisseno: «Si fa credere quell'insegnamento della virtù in cui la vita consuona con le parole» (*De perfectione* Opp. VIII, 1 W. Jaeger p. 173, 7-8); Asterio di Amasea: «L'insegnamento orale è inferiore all'attuazione nei fatti ed è un maestro più debole; e di quanto diciamo che la vista è più precisa dell'udito, altrettanto si è d'accordo che l'azione prevale sulla parola» (*Hom.* IX, 1, 2 ed. C. Datema p. 115, 11-13); Evagrio Pontico: «Potenza dei tuoi pensieri siano le tue opere...: quando è presente l'azione le parole sembrano lampeggiare» (*Tractatus ad Eulogium* § 24 PG LXXIX, 1125 B 11-15); Idem: «Insegna la virtù con le parole, ma proclamala con le opere» (*Capita paraenetica* § 11 PG LXXIX, 1249 D).

(28) Evagrio Pontico, *Tract. ad Eulogium* § 21 PG LXXIX, 1121 B 1-3, osservò: «Come la ferita dello scorpione comporta un'acerbissima pena, così anche l'anima che serba rancore contiene un amarissimo veleno».

era: restituire! (B 13), ristabilire un equilibrio: la tentazione di rappresaglia si faceva insinuante (29), poiché si rivestiva di giustizia. Gli offesi ricordavano tutte le angherie patite e concludevano con uno scandalizzato ed incredulo « E poi che cosa è capitato? Siamo diventati più forti ed i nostri persecutori se la sono cavata » (C 5-7)! E Gregorio a ribattere: « È proprio così » (30). Nella sua nuda semplicità era una replica categorica e definitiva; più che confermare i fatti ribadiva un comportamento; non aveva bisogno di smorzare la gravità degli avvenimenti, perché non si poneva al loro livello, sollevandosi ben al disopra e ben al didentro; egli affermava un'altra logica: era più alto come cristiano e più intimo come psicologo. Dice infatti: « Per me è sufficiente castigo contro quelli che ci hanno ingiustamente maltrattati la possibilità di ricambiarli » (C 7-8). Ma erano orizzonti ai quali si poteva affacciare soltanto chi si fosse depurato con coraggiose meditazioni che svelenissero le passioni. A molti infatti non pareva così: erano « esatti e precisi » nelle loro ritorsioni e perciò reclamavano di usufruire delle possibilità che i tempi offrivano ed incalzavano con le loro domande affannose ed irritate (C 8 - D). Era un'umanità elementare che si espandeva con un'immediatezza primitiva. Era sana, ma preda degli impulsi istintivi; non pretendeva rivincite crudeli, solo un appianamento alla pari; non arrivava al superamento, anche se non scendeva alla rabbia. Quel tempestare di domande, che erompeva dal fondo dell'anima, ripeteva i due concetti che ne ulceravano il cuore: persecuzioni patite, castighi mancati. Gregorio lascia dire e lascia svampare quella piena di sentimenti, opponendo solo brevissime repliche di densa concisione: erano due piani, ognuno dei quali faceva risaltare l'altro. Tutte le lagnanze erano giuste, le recriminazioni storicamente fondate, l'atteggiamento sostanzialmente equilibrato: solo che restava terra terra; mancava già di magna-

(29) Con il solito realismo psicologico il Crisostomo, PG LIII, 198, rilevò: «Non è certo una cosa da poco non far conto di coloro che insultano, deridono e cercano di beffare ».

(30) C 7. Era perfettamente la medesima linea che il Crisostomo, in quei medesimi anni, proclamava con vigoria drammatica: « È mio costume essere perseguitato e non perseguitare, essere colpito e non colpire. Così anche Cristo vinse: non crocifiggendo, ma venendo crocifisso »: PG L, 701. Ugualmente forte è destinata ad anime energiche la sua sentenza: « La virtù è tanto gagliarda e la cattiveria è così debole, che la prima vince anche nel subire, mentre la seconda mostra la propria invalidità anche nel fare »: PG LIV, 456. Vedi anche PG LIX, 388: « Nulla rallegra tanto Dio quanto il non rendere male per male »; LX, 17: « Nulla rende così spregevoli come l'oltraggiare, nulla così rispettabili come il sopportare di essere oltraggiato: l'uno è un prepotente, l'altro è un filosofo: uno è inferiore all'uomo, l'altro è uguale agli angeli ».

nimità umana, tanto più di superiorità cristiana (31). Gregorio su questa povera onestà si innalza vigoroso; ha eccellenza spirituale e viste di fede. Lo sforzo diuturno di «vedere» fu tanto genuino da fargliși mentalità: non insegnava più una dottrina, trasmetteva una convinzione (32).

Capisce la fragilità umana, ma non vi indulge: al monaco Eudocio, che aveva accusato Sacerdote, dichiara: «Se fosse il caso di adulare e di fare il peggio, avrei trovato molte strade per tale adulazione, in quanto è cosa senz'altro facile e da molti ora attuata molto bene. Ma poiché non sono disposto a nuocere... ascolta la verità» (*Epist.* 217, 2). Ha la forza di seguire una linea di condotta poco gratificante, ma cerca solo l'utilità delle anime (33); la lettera apre alla disponibilità, ma è secca (34). In *Carm.* II, 1, 11, 17 col. 1031 Jungck p. 54 si proclama «uomo estremamente lontano dalla menzogna», come in II, 1, 10, 19-24 col. 1028 asserisce con energia la sua imparzialità nel nome di Cristo e la sua inflessibilità sotto l'urto del malcostume dilagante e dell'opportunismo diventato consuetudine: «e neppure mi lascio trainare come una scialuppa da un bastimento». Si afferma una norma ben precisa e la polemica consapevolezza di averla seguita. Dignità umana e genuinità di fede si compenetrano in un armonioso potenziamento vicendevole. Questa nobiltà per Gregorio non è nemmeno più un dovere, gli è diventata esigenza; non costa, sostiene; è ormai condizione di vita. Abbiamo qui osservazioni scandite: parla ostinatamente di sé, ma guarda lontano; quanti seguono una direzione diversa sono più cancellati che condannati.

---

(31) Certo magnifica, ma altrettanto ardua, la dottrina cristiana che il Crisostomo rilevò nella sua sublimità: «Nulla rende simili a Dio quanto l'essere aperti al perdono verso i cattivi e quanti ci fanno del male» (PG LVII, 283); «Gli uomini diventano simili a Dio quando non si lasciano inquietare da parte di coloro che vogliono oltraggiarli, né si sentono maltrattati da coloro che li maltrattano» (PG LX, 415) e subito dopo (col. 416): «Quando siamo ingiuriati, sopportiamolo nobilmente: questo è saldo onore».

(32) Per il medesimo tema vedi l'*Epist.* 77, dove le considerazioni sono intrise d'una comprensiva indulgenza e d'un'accondiscendente disponibilità, e l'*Epist.* 78, intonata ad una più succinta energia, anche se ispirata alla medesima longanime benignità.

(33) Cfr. Giovanni Crisostomo, PG LXII, 55: «È virtù dei maestri non cercare né l'onore né la gloria da parte dei loro sottoposti, ma la loro salvezza e fare tutto per procurarla».

(34) Cfr. *Epist.* 218. Il suo atteggiamento consuona in pieno con il Crisostomo, il quale asserì: «Trascurare che alcuni vengano trattati ingiustamente, non addolorarsi per quanti ricevono dei soprusi, non indignarsi con coloro che malmenano, non è tipico della virtù ma del vizio: non è mitezza, è ignavia»: PG LV, 380.

Come la sincerità e l'autonomia, così l'ardimento; proclama infatti che lo Spirito Santo lo rende « coraggioso araldo » dinanzi ai fedeli (*Or.* XLI, 14 p. 346, 34); ha franchezza e sa di averla. Ma possiede anche una duttile scioltezza, per cui in *Or.* XLII, 16 col. 477 B 6-8 non teme di esclamare: « Guardate che rappacificatore io sono per voi: dalla lettera vi conduco al concetto, come se fossero l'Antico ed il Nuovo Testamento ». C'è compiacimento della propria abilità, ma più ancora sostegno di un'impostazione teologica e pastorale, la cui saggezza finisce per prevalere sul merito del suo alfiere, in quanto appare evidente e senza alternativa. Si mostra intransigente sull'ortodossia ed elastico sulle formule che la interpretano: presta un servizio tanto alla verità, che spoglia di ogni rigidezza, quanto agli uomini, ai quali rende più agevole il cammino (35). Sembra mettere in evidenza soprattutto la sua destrezza, mentre, in realtà, lancia una sfida: la sua alacrità stimola una risposta che lo sia altrettanto.

Questa cura di elevare la sua gente dalle bassure alle altezze è l'anelito che rianima Gregorio nei momenti più difficili: dopo di essersi riscontrato abbattuto e depresso, proclama: « Bramo di nuovo ergermi ritto, diventare araldo di salvezza e purificare il popolo » (*Carm.* II, 1, 20, 4-5 coll. 1279-80): questa confidenza è una schiettissima proiezione della sua anima. Parrebbe che si metta in vetrina, mentre si esamina; sembrerebbe compiacersi, mentre si rispecchia in una severa responsabilità. In II, 1, 27, 1-2 col. 1286 si fa infatti scrupolo di non celebrare il sacrificio liturgico con sufficiente purezza. È l'ansia di una tensione che punta ad un alto sempre più alto, per sé e per gli altri; l'insoddisfazione supera il livello raggiunto per procedere ad un oltre indefinito (36). Come intendesse inserire concretamente nella pratica questo ideale lo enunciò in svariate indicazioni, tra le quali emergono *Carm.* II, 1, 17, 49-102 coll. 1265-69, dove dà libera voce alla sua fiera umiltà come dignitario ecclesiastico, ed in *Carm.* II, 1, 23, 17-23 coll. 1283-84, dove si osserva come sacerdote: « Io sto accanto alla mistica mensa; io purifico il popolo che conduco a te in insegnamenti alieni dal sangue e perfetti, O splendore che zampilli, o fonte di luce [è il Verbo], come so io, che ho bisogno di purificazione, è difficilissimo purificare le sozzure del fango: o pastori

(35) Si adegua al Pedagogo divino, al quale Clemente Alessandrino, *Paed.* I, 11, 97, 3, aveva specificato tre ornamenti: la scienza, la benevolenza, la franchezza.

(36) In *Or.* XL, 26 p. 256, 1-2 formula una potente consegna: «Nulla trattenga il tuo slancio in avanti; nulla raffreni il tuo zelo!».

di popoli, esaminate bene la cosa ed abbiatene paura ». Si differenzia tanto dalla cupezza quanto dall'irenismo: vede le situazioni, ne prende atto senza scandalo come senza acquiescenza; è una realtà che accetta come punto di partenza ma non come punto d'arrivo: cammina, mira lontano per sé, di cui può disporre, ed avanti per la gente, il cui ritmo di marcia non dipende da lui. Guarda alla terra, ma si rivolge al Verbo: i due estremi portano ad una mediazione equilibrata; esiste una chiamata alla redenzione, sostenuta dall'onnipotenza divina, ma esiste anche una renitenza, opposta dalla miseria umana.

Sulla sua anima, sensibilissima ai soffi delle più diverse emozioni, le tensioni verso il percorso che ancora rimane si alternano alle constatazioni del tragitto già superato: la sua è una soddisfazione protesa; vede il bene non come giustificazione di una sosta, ma come incoraggiamento ad una prosecuzione. In *Or.* XLII, 19 col. 481 A 4 proclama: « Ho conservato puro ed immune da adulterazioni il mio sacerdozio ». È un'epigrafe; ha l'incisiva nettezza di un bilancio definitivo; per gli altri è consuntivo, per lui è solo consacrazione della sua vita, come è infusione di pace nel cuore: sullo sfondo si profila una analoga sintesi di S. Paolo (cfr. *II Tim.* 4, 7), che irraggiava un'identica atmosfera. Esternamente era una parentesi storica che si concludeva; per i vescovi del Concilio veniva rievocato un passato che terminava nel presente; a loro non interessava il futuro, che invece a lui restava aperto nell'anima. Per lui contava lo spirito, per gli interlocutori, che venivano collocati nella luce dei giudici, importava l'azione, per cui in *Or.* XLII, 1 col. 457 A 13-B 4 Gregorio si dichiara disponibile a rendere i conti della sua gestione ecclesiastica nella stessa guisa in cui vi erano chiamate le autorità statali; non ha timore di venir giudicato, perché il suo criterio di misura è più alto. Non tiene una contabilità di meriti; è disposto a pagare pur avendo ragione. Per contribuire alla calma ed al rinvigorimento della vitalità ecclesiastica non ha nessuna difficoltà a sacrificarsi come Giona (37).

Ed era una rinuncia che sapeva che gli sarebbe stata causa di laceranti ferite nel cuore. Infatti ritornano intensi ed incalzanti i rimpianti di lasciare Costantinopoli: in *Or.* XLII, 24 col. 488 B 3-9 prevede l'amarezza del distacco da quella che era pure stata la giornata epica della sua vita; non avrebbe certo

---

(37) L'insistente ritorno dell'immagine (*Epist.* 135, 4; *Carm.* II, 1, 11, 1838-42 col. 1158 Jungck pp. 142-44; II, 1, 17, 53-54 col. 1265; II, 1, 19, 84 col. 1278; II, 1, 68, 63-70 col. 1414) testimonia quanto gli fosse infissa nell'anima la determinazione.

mai potuto soffocare un tuffo di nostalgia (38) per quei discorsi « che gli davano ali ». Con un'incantevole schiettezza umana ci mostra che rinuncia, ma che sa quanto gli costi, perché è austero, ma, almeno altrettanto, sensibile. Gli si affollano allo sguardo « gli amatori dei suoi discorsi », le trascrizioni ufficiali e furtive che ne venivano effettuate stenograficamente, la ressa di gente che si accalcava alle balaustrate per udirlo (XLII, 26 col. 492 A 1-4), e tuttavia è pronto a ritirarsi per sottrarsi al frastuono perturbante della città ed al pericolo di macchiarsi indulgendo ad un'assimilazione verso la folla (XLII, 24 col. 488 B 9-12). Chiede un certificato di congedo con menzione onorifica, ma è disposto a farne a meno, in quanto gli basta il giudizio di Dio, sebbene esso non escluda quello degli uomini. Dice a sé, ed anche agli altri che nello scontro delle fazioni intralciavano il ristabilimento della normalità ad Antiochia, che abdicare al trono episcopale non è perdere Dio, il quale darà in cielo una cattedra ben più sicura di quelle terrene. In cima ai suoi pensieri non si colloca il suo grado episcopale, ma la salute spirituale dei fedeli, per i quali fa voti che « si innalzino sempre e crescano nella cultura e nel comportamento » (*Or.* XLII, 27 col. 492 C 3-4). Gregorio non esamina i suoi diritti di presule, chiarisce quali siano le componenti essenziali della vita dello spirito per coloro che gli sono stati affidati, individuandole nella chiarezza delle idee e nella irreprensibilità dei costumi: è un giudizio pacato che testimonia sapienza intellettuale e sanità psicologica. Gregorio non offusca la sua perspicuità nemmeno quando è fortemente commosso. Anche quel suo trepido sognare l'Anastasia (*Carm.* II, 1, 16, 1-46 coll. 1254-57) era la nostalgica visione di un vescovo il quale costituiva il centro e l'anima della sua Chiesa, a cui infondeva un ordine, un fervore, una dottrina ed una vita virtuosa perfetti.

Gregorio era, nello stesso tempo, profondamente dentro la storia e nettamente al disopra: condivideva i drammi esistenziali dei suoi discepoli e li guidava con vigorosa sicurezza sui tracciati della verità teologica e morale; ciò gli comportava naturalmente tensioni interiori che sfociavano in angosce; di qui i suoi lamenti, i quali, se della querimonia hanno talora il to-

---

(38) E che cosa fosse l'aveva con cosciente precisione diagnosticato osservando: «Un solo giorno è un'intera vita per quelli che soffrono di nostalgia» (*Or.* XXIV, 3 p. 42, 3-4). La sentenza gli era così radicata nell'anima che ritornava, letterale, a breve distanza (*Or.* XXVI, 2 p. 226, 5-6): un pudore virile scosta per un istante il sipario, lasciandoci intravedere sfondi lontani e drammi nascosti.

no, non ne hanno mai la vacuità. Vive nell'intimo le contraddizioni molteplici della vita, davanti alle quali non arretra per nulla: a ricupero si concede solo l'alleviamento dell'effusione: « E' un piccolo rimedio alle pene lo sfogare dall'anima la sofferenza » (39). Rifugge però dal languore; anzi, sembra talora inclinare piuttosto verso scatti di ribellione che arieggiano, nella loro prima esplosione, ad una certa sfrontatezza addirittura verso Dio (40), se non fossero tosto riassorbiti nella piena depurazione d'un'intensa visione soprannaturale.

Il suo gemito è efflorescenza umana, non sostanza della sua natura: la sua individualità è costituita da una potente vigoria sostenuta da convinzioni inflessibili. Sa dove va ed è ben convinto che nulla lo potrà mai fare deflettere; contro tutti i cattivi esempi e gli scandali grida: « Prima le sorgenti scorreranno verso l'alto ed il fuoco si dirigerà in senso contrario che io tradisca una qualche parte della mia salvezza » (*Carm.* II, 1, 11, 1774-76 col. 1153 Jungck p. 140). E' una sfida al mondo, una sua dura contrapposizione; altrove, a complemento e ad attuazione, contempla il sicuro dominio della ragione sulle passioni recalcitranti: per lui allora « la corsa sarà agevole, ben ritmata, tranquilla, priva di pene, piena di speranza. La ragione, come un cavallo di razza, vince, giacché il vincere glielo ha assegnato la natura (41); sempre avanzando, puntando con si-

(39) *Carm.* II, 1, 19, 8 col. 1271. Vedi anche *Carm.* II, 1, 12, 45 col. 1169: « È proprio di chi soffre lasciar prorompere il proprio dolore »; II, 1, 13, 26 col. 1229: « È un rimedio al dolore anche lo sfogarsi col vento ».

(40) *Carm.* II, 1, 19, 89-90 col. 1278; 67, 1-2 col. 1408; 69, 4-6 col. 1417; 74 coll. 1421-22; 87, 1-2 col. 1433; 92, 1-2 col. 1447.

(41) Che, quando la ragione vuole davvero, sia senz'altro in grado di vincere gl'impeti delle passioni, Gregorio lo asserì anche con una vigorosa immagine: « L'uomo è cedevole alla ragione, come lo è il bronzo al fuoco » (*Carm.* I, 2, 2, 559 col. 622). Basilio aveva proclamato: « Quando la volontà è pronta non ci sono ostacoli » (*Hom. in sanctum Baptisma* § 6 PG XXXI, 437 A 12) ed il Crisostomo insistette: « È facile comportarci correttamente nella pratica della castità, se lo vogliamo, se ci allontaniamo dalle occasioni pericolose; se non lo vogliamo, non sarà facile fuggire neppure la prostituzione. ...Insomma, nulla è difficile, se lo vogliamo, come nulla è facile, se non lo vogliamo: in tutto siamo noi a decidere. ...Il tutto sta nel volere e nel non volere » (PG LXII, 428). Altrove, riguardo all'avarizia, pose e risolse un quesito fondamentale: « Come ne spegneremo la fiamma? E la si può spegnere, anche se si elevasse fino al cielo: bisogna soltanto volerlo e vinceremo certamente il fuoco. Come per iniziativa della volontà si sviluppò, così, ancora per iniziativa della volontà, sarà smorzato. ...Basta che lo vogliamo » (PG LXII, 595). Il potere decisionale dello spirito umano era per lui un principio basilare, ribadì infatti: « È facile, se lo vogliamo, salire al cielo: qui infatti basta volere e tutto tien dietro. Non è lecito dire: — Non posso —: questo è un accusare l'Artefice: se infatti ci ha costruiti incapaci e poi ci dà ordini, la cosa si ritorce ad accusa contro di lui. E come

curezza all'alto (42), passa oltre a tutte le molestie di quaggiù, senza infiacchirsi prima di arrivare alla sorte assegnatale da Dio» (*Carm.* II, 1, 47, 32-38 coll. 1383-84).

Per avere la forza di percorrere questo cammino invoca il sostegno di Cristo: «Anche se sono cattivo, sono pure sacerdote» (*Carm.* II, 1, 27, 9 col. 1286); sulla fragilità della persona fa ricorso alla nobiltà della missione di cui è investito. L'episcopalità, che all'inizio gli era apparsa sviamento dalla sua vocazione, gli si rivela oggi connaturata con la sua personalità. Della sua vocazione gli risulta ormai come la realizzazione più sublime e più piena.

FRANCESCO TRISOGLIO

---

dunque — mi si obietta — molti non possono? Perché non vogliono. E da dove deriva che non vogliono? Dalla loro indolenza, poiché, se lo vorranno, lo potranno in ogni caso» (PG LXIII, 127). Del resto, era una voce che veniva da lontano: Democrito aveva già dichiarato: «È arduo combattere contro le proprie brame; per vincere bisogna ragionare per bene» (FVS, Diels - Kranz, VI. Aufl., n. 236 p. 192, 17-18).

(42) Cfr. Giovanni Crisostomo: «Il cristiano ha l'obbligo di innalzarsi più in alto di tutti» (PG LXII, 530); «Avere sempre lo sguardo teso in alto» (*Huit catéchèses baptismales inédites*... A. WENGER, 2.e éd. SC 50 bis, *Cat.* I, 36 p. 127, 12).

L'*INTUIZIONE INTELLETTIVA* NELLA FILOSOFIA DI LUIGI BOGLIOLO

INTRODUZIONE

Sul tramonto del secolo, alle soglie ormai del « 2000 », si avverte una diffusa, ma profonda, esigenza di *ripensamento critico*. Si tratta, cioè, di fare il punto sulla mappa di un secolo che volge incessantemente, anzi che sembra avere vertiginosamente accelerato la propria scansione: lo storico incontro tra il Papa Giovanni Paolo II e Gorbaciov, il primo dicembre 1989, in Vaticano, è forse il documento più significativo, che apre prospettive al di là del grande evento.

Proprio nella bisecolare scadenza dell'antica Rivoluzione Francese, è iniziata veramente la controrivoluzione, che, per dirla con De Maistre, non è una rivoluzione di segno contrario, ma il contrario di una rivoluzione: mette a nudo, infatti, una profonda speranza, divenuta realtà. È unicamente vivo ciò che ormai sembrava morto per sempre.

L'antico assioma del monaco irlandese S. Colombano: « si aufers libertatem, aufers dignitatem », si può filosoficamente formulare anche così: « si aufers libertatem, aufers veritatem ».

Nella vasta gamma di questioni da investigare, nell'ambito del sapere filosofico, emerge un tema di fondamentale interesse: il problema della conoscenza puntualizzato sull'*intuizione intellettiva*.

Nell'area del pensiero tomistico due sono i punti focali emergenti: la *metafisica dell'essere* e l'*intuizione dell'esistente*.

Al primo è particolarmente legato il nome di P. C. Fabro

(1) con l'approfondimento del concetto di *partecipazione*; al secondo quello di L. Bogliolo, segretario generale della Pont. Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino, con il fondamentale valore dell'*intuizione intellettiva* (2).

* * *

Il problema della conoscenza è un problema complesso, il cui spettro abbraccia tre principali angolature: la sua origine e la relativa strutturazione ed è l'area della Psicologia; il suo valore nativo ed è l'ambito della Critica; il giusto funzionamento ed è il terreno della Logica.

Sotto il profilo storico, ciascuna di queste « angolature » ha avuto ampie linee di sviluppo.

Il problema dell'origine delle idee ha una vastità di soluzioni, che va dalla teoria platonica dello « scire est reminisci » a quella dell'« astrazione » di Aristotele; dall'« illuminatio » agostiniana alla « rivisitazione » di Tommaso d'Aquino della teoria aristotelica. Sulla scia di Platone si muovono pensatori di primo piano come Cartesio, Malebranche, Rosmini, Gioberti, mentre altri, come Locke, Condillac si sforzano di camminare sulla linea aristotelica.

Se da Galileo in poi la « vera » conoscenza è la misurazione quantitativa, anzi sperimentale del fenomeno e l'elaborazione matematica delle realtà misurate, con Kant si vuole inaugurare la « rivoluzione copernicana ». Proprio nel cuore della storia moderna c'è il pericoloso messaggio kantiano, formulato all'inizio della celebre *Critica della Ragion Pura*: « Che cosa siano gli oggetti presi in se stessi, a prescindere dall'intera ricettività della nostra sensibilità, ci è del tutto ignoto; ciò che noi conosciamo è soltanto il nostro modo di percepirli, modo che si caratterizza e che non implica alcuna necessità di appartenere ad ogni essere, sebbene sia proprio di ogni uomo » (3).

La conoscenza non raggiunge più la realtà extramentale, ma rimane semplicemente una soggettiva ed epidermica esperienza del soggetto.

È un punto veramente drammatico della cultura: la *crisi dell'oggettività*.

---

(1) FABRO P.C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1963^3.

(2) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, Quadrivium, Genova 1980, pp. 65 ss.

(3) KANT E., *Critica Ragion Pura*, B. 59.

La Scolastica, verbosa ed anemica non ha alcuna incidenza (4).

La parola non è più la casa dell'essere: « verba non significant rem » e perciò « nomina nuda tenemus », sono, cioè, dei puri gargarismi linguistici.

La nostra è una civiltà di parole-fantasma, di parole consumate, ischeletrite, divorziate sia dal pensiero, sia dal reale: non hanno più il fecondo « humus » dell'esperienza, particolarmente dell'esperienza intellettiva. È vero che le parole non sono la Parola. Sono povere parole, le nostre, perché hanno perso la tensione dell'Assoluto, per condurci sino alla soglia, da cui esce la Parola di Dio, che è venuta sulla terra per illuminare ogni uomo (5).

Crisi dell'oggettività! Ecco la lontana radice, anche su sfondi culturali diversi, di ciò che oggi, in Italia, viene chiamato « pensiero debole », cioè inabile, incapace di fronte alla realtà (6).

« L'uomo moderno non solo smarrisce in gran parte la fede nella Rivelazione cristiana, ma subisce anche *un indebolimento* delle sue disposizioni religiose e naturali, e viene sempre più portato a considerare il mondo come una realtà profana. E le conseguenze di una tale situazione sono di vasta portata: è lo smarrimento dell'uomo moderno » (7).

* * *

La *crisi dell'oggettività* nasce, dunque, dal presuntuoso e sfortunato tentativo di Cartesio e di Kant di ripensare e ricostruire il problema della conoscenza, prendendo come centro di prospettiva non più il *vero pensare*, che *è pensare* (cioè, intuire, vedere, abbracciare) l'*essere*, bensì pensare unicamente, quindi disperatamente, il soggetto, che distrugge, divorandolo, l'oggetto.

Alla prospettiva metafisica del conoscere si è sostituita la radicalizzazione della gnoseologia, che sfocia nell'autocoscienza: il pensiero si sgancia così dai solidi presupposti ontologici,

---

(4) AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Ed. Ares, Milano, 1979, p. 84 ss.; cfr. ROLANDETTI V., *Tomismo in cammino*, Piacenza, 1982, p. 77 ss.

(5) *Vangelo di S. Giovanni*, c. IX; cfr. *Summa Theologiae*, III, qu. IV, a. 8, c.

(6) AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, 1983; cfr. VATTIMO G., *La fine della modernità*, Milano, 1985.

(7) GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia, 1980.

per attestarsi paurosamente sull'unico, ma estremamente fragile, primato della trascendentalità della coscienza. Tale condizione di crisi contrassegna la *modernità* nella parabola di ben due secoli, che porta agli esiti più recenti dell'*antiumanesimo.*

Le riflessioni, che seguono, vogliono essere un invito non a ricondurre l'impianto del problema ad una forma di intellettualismo aridamente astratto, ma a ripensare la gnoseologia tomista attraverso il *ritorno alle sorgenti*: è la prospettiva della *metafisica del conoscere* di Tommaso d'Aquino, « rivisitata » con vigore ed originalità dal Bogliolo, attraverso un ascolto « vivo » e una meditazione personale dei suoi più caratteristici e sintetici aspetti, che organicamente la reggono e armonicamente si intrecciano.

In tutti gli scritti del Salesiano è presente questa visione di fondo, ma è particolarmente in quello splendido volume, dal significativo titolo *Essere e conoscere* (8). Egli rivela qui un'inconfondibile fisionomia ed un'ottica particolare nell'analisi delle sottese nervature ed implicanze del problema gnoseologico. Per oltre trecento pagine si vive come inebriati di luce e di vita: è una meditazione che ha la vastità degli sfondi, lo stupore dei raccordi dei sottesi problemi, la coralità della chiarezza, la luminosità dell'intuizione, con un periodare ammiccante continuamente all'immenso panorama delle varie opere dell'Angelico.

Il Nostro è animato da uno spirito profetico, dunque latore di un messaggio vivo, attuale, quello di Tommaso d'Aquino, cui conferisce un timbro di universalità, un sapore d'urgenza e un fremito di amore per risolvere la preoccupante crisi dell'oggettività.

VALIDA METODOLOGIA DI APPROCCIO AL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

Il Bogliolo, sin dagli inizi del suo umile ed alto magistero (9), ha sempre sentito l'urgente necessità di una diversa metodologia di approccio allo studio del problema della conoscenza.

---

(8) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1983.

(9) E' sufficiente ricordare la polemica sorta fra Mons. Olgiati dell'Università Cattolica di Milano, dalle colonne della *Rivista di filosofia neoscolastica* del 1949, e il Nostro su *Salesianum,* circa il concetto di « esperienza » ed « intenzionalità ».

I percorsi tracciati con un singolare indice di costanza in tutti i suoi scritti, particolarmente nello splendido volume *Essere e conoscere*, rivelano un'ermeneutica, cioè, una meditazione attenta ed un approfondimento della copiosa messe di testi tomisti, per « offrire, nella limpida fedeltà alla pagina dell'Angelico, una lettura nuova, aperta, attuale, dinamica e una chiave critica della filosofia moderna e contemporanea » (10). Un'ermeneutica, dunque, in senso forte, che si fonda, nel quadro di un'approfondita riflessione storica, sulla condizione *ontologica* dell'*esistere* e del *pensare* dell'uomo. In questo contesto si disegna un fecondo terreno di confronto, dove le tematiche maggiormente scandite vengono così a puntualizzare le dimensioni del problema della conoscenza: quella *storico-critica*, quella *ontologica* o, più esattamente, *metafisica*, e quella *gnoseologica*.

* * *

Il nostro ha la piena consapevolezza che il tema della conoscenza è fondamentale. Ci avverte, infatti, subito che « ogni impoverimento e riduzionismo nella sfera del conoscere si riflettono immediatamente in un impoverimento dell'uomo » (11). D'altra parte « la rivalutazione dell'intelligenza implica la rivalutazione dell'uomo ... l'uomo è essenzialmente e fondamentalmente intelligenza e, solo perché intelligenza e prima intelligenza, anche ragione... Ogni svalutazione del conoscere umano coinvolge una svalutazione dell'uomo e della persona » (12).

Con fine intuito il Bogliolo sottolinea che «una delle ragioni che hanno contribuito ad indebolire il valore della filosofia moderna e contemporanea è senza dubbio l'eclissi dell'intelletto nel pensiero occidentale. Da troppo tempo si è semplificata la ricca complessità del conoscere » (13). Infatti « la perdita di realismo e di scientificità del sapere filosofico comincia con la perdita della densità interiore dello spirito umano, originata dallo smarrimento dell'intelletto... il grande vuoto della filosofia occidentale» (14). Anzi, «tutto l'impianto della *Critica della Ragion Pura* di E. Kant si fonda sul presupposto della negazio-

---

(10) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1983, in *Prefazione*.

(11) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, Quadrivium, Genova, 1980, p. 78.

(12) BOGLIOLO L., *Introduzione*, a MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Ed. Logos, Roma, 1982, pp. 12-13-14.

(13) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 72.

(14) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 75.

ne dell'intuizione intellettiva umana...»; perciò la *Critica della Ragion Pura* si può definire «l'arte di far morire la filosofiia per eutanasia» (15).

Storicamente «l'eclissi dell'intelletto, come intelletto, nella filosofia occidentale non comincia solo da Cartesio e da Kant... Si può dire che tutta la filosofia scolastica, se si eccettua il grande secolo XIII, non fonda la conoscenza intellettiva sulla intuizione intellettiva, o almeno la intende in modo del tutto riduttivo, parificando totalmente l'intuizione dell'intelletto al discorso mentale»; quest'aspetto centrale «non è mai stato sviluppato come avrebbe dovuto essere» (16).

Il Van Steenberghen annota: «Et puisque les néothomistes, prêts à faire des concessions au profit de la pensée philosophique moderne ou plus exactement contemporaine, *abandonnent* dans un certain sens S. Thomas...» (17). A me pare, invece, che S. Tommaso di fatto è stato «abbandonato» e di conseguenza «isolato»: lo spirito e la lettera di questa particolare e fondamentale dottrina, che è il cardine di tutto il problema gnoseologico, sono stati dimenticati. «Vi è una storicità del sapere che non si può negare, senza negare l'uomo. Professare il tomismo e fermarsi al secolo XIII sarebbe negare la storia oltreché la spinta del suo sviluppo interiore, come passaggio da implicito ad esplicito, o essenziale al sapere stesso. Lo sviluppo della verità s'accompagna allo sgomitolarsi del tempo. Il metodo tomista afferma una crescita continua della verità dal-

---

(15) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., pp. 76 e 86.

(16) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, p. 77.

(17) VAN STEENBERGHEN F., *Le Thomisme*, Presses Univ. de France, Paris, 1983, p. 110; cfr. *Essere e conoscere*, cit., p. 273.

E' universalmente noto come il tomismo non abbia avuto nel secolo XIII un trionfo facile e nemmeno incontestato. La dottrina di Tommaso d'Aquino, infatti, era sentita un po' come una deviazione da alcune tesi agostiniane, divenute ormai, nell'arco di ben otto secoli, patrimonio comune, come la teoria dell'*illuminazione*, la dottrina delle *rationes seminales*, le nuove interpretazioni di Aristotele. Ad avvalorare questa diffidenza nei confronti dell'Aquinate si rifletta sulle condanne del 1270 e 1277 del Vescovo di Parigi, Stefano Tempier; di R. Kilwardby, domenicano, Arcivescovo di Canterbury, nel 1277, e nel 1284 e 1286 le condanne di Giovanni Peckham, succeduto a Kilwardby. Nel 1279 esce in 117 articoli il *Correctorium fratris Thomae;* nel 1282 il Capitolo generale francescano di Strasburgo stabilì che i ministri provinciali «non permettessero che la *Summa* di frate Tommaso fosse diffusa se non fra i docenti dell'Ordine notevolmente intelligenti e, anche per questi, non senza le *declarationes* di frate Guglielmo de la Mare». Guglielmo de la Mare giudica Tommaso troppo indulgente verso un naturalismo aristotelico. (Cfr. VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Ed. Laterza, Bari, 1973, p. 138 e ss.).

l'implicito all'esplicito, dal confuso al distinto, dall'imperfetto al perfetto. È un concetto che sta alla base del concetto tomista di cultura, costituisce la molla del suo dinamismo profondo, tanto sul piano naturale, filosofico e scientifico, quanto su quello soprannaturale e teologico» (18).

Sempre sotto il profilo storico, il Nostro analizza con estrema schiettezza le vicende del recente pensiero filosofico: «l'idealismo pretende in sostanza di aver scoperto la grandezza e la capacità creatrice del potere conoscitivo dello spirito umano. Con ciò ha costretto il Neotomismo a rivedere le sue posizioni in questo campo, a riscoprire le meravigliose, inesauribili riserve del conoscere umano, come captazione dell'essere, come potenza universalmente e totalmente ricreatrice della realtà» (19).

Tutto il vocabolario tomistico doveva essere «rivisitato» e «aggiornato», cioè oggetto di approfondimento all'interno del contesto stesso del pensiero tomistico, che «esige l'adeguamento ai tempi» (20). La metodologia tomista ha segnato, infatti, una direttrice tanto in filosofia, quanto in teologia, «da cui non è facile discostarsi, senza venir meno alla fedeltà, all'esperienza umana e cristiana» (21). E dal vocabolario tomista urgeva, perciò, la rivisitazione approfondita e l'aggiornamento adeguato ai tempi dei valori più fondamentali, quali il concetto di *esperienza*, il concetto di *astrazione*, ma, soprattutto, quello di *intuizione intellettiva*.

* * *

Il Nostro fa il punto sulla situazione in chiave teoretica. È doveroso «anzitutto denunciare *apertis verbis* il decadimento del concetto di *esperienza*, specialmente da Cartesio a noi, anche se il processo involutivo e depauperante era cominciato prima. La frattura operata dal dualismo cartesiano fra il mondo del pensiero e il mondo dell'estensione ha scavato un abisso invalicabile fra essi, confinando l'esperienza al di là del pensiero in modo da rendere impossibile a questo raggiungerla e decifrarla... occorre risalire decisamente la china, rifare il processo al nostro stesso concetto di esperienza. Occorre riportarlo indietro nel tempo, perché divenga capace di incorporare

---

(18) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 46.
(19) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 47.
(20) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 46.
(21) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., pp. 46-47.

le istanze moderne, ridargli tutto il vigore della sua pienezza e fecondità » (22).

* * *

A seguito del decadimento del concetto di esperienza, anche quello di *astrazione* ha assunto il suo significato « deteriore di immiserimento e di svuotamento di contenuto realistico per il quale è tanto deprezzata dalla filosofia moderna e contemporanea in genere. Astratto, nel linguaggio corrente, significa ormai ciò che è al di fuori della realtà, ciò che è inconsistente, vaporoso, insignificante, fuori della vita e di ciò che interessa all'uomo. Sull'accezione spregiativa dell'astrazione pesano secoli di storia del pensiero. L'antintellettualismo contro l'astrazione, come *morcelage,* come vivisezionamento del reale, è nato da questa radice... l'immiserimento dell'astrazione implica l'immiserimento del concetto. Se una delle ragioni dell'antintellettualismo d'oggi sta forse qui, l'altra sta nel distacco operato da Cartesio fra mondo dell'esperienza e mondo del pensiero. Il pensiero separato dalla concretezza dell'esperienza, ridotto a vuoto psicologismo, si estenua fino a dissolversi nel nulla. Occorre e urge reinserire l'astrazione nell'esperienza, fondarla sulla esperienza intellettuale dell'essere, per riempirla di contenuto e restaurarne la consistenza e la validità... Astrarre, nel suo aspetto positivo, significa far passare la realtà dal livello della sensibilità al livello dell'intelligibilità... Astrarre dice tutto il potere creativo dello spirito: come Dio è il principio e *crea realmente* tutta la realtà, così lo spirito umano, per via della conoscenza intellettiva, è il principio che ricrea intenzionalmente tutta la realtà fisica, donandole una nuova e più alta esistenza » (23).

* * *

Ciò che caratterizza profondamente, però, il pensiero di S. Tommaso in tema di gnoseologia è l'*intuizione intellettuale.*

« Qualsiasi indebolimento e impoverimento della *percezione intellettuale* dell'essere implica un deterioramento dell'umanesimo filosofico con conseguenze non facilmente valutabili. La filosofia moderna ha messo in crisi l'umanesimo filosofico, sia riducendo il campo dell'esperienza umana a pura esperienza sensibile, sia con lo smarrimento del valore fondante e onnicomprendente della percezione intellettuale » (24).

---

(22) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia,* cit., p. 48.

(23) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., pp. 174-175-176-177.

(24) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia,* cit., p. 44.

Il Bogliolo afferma chiaramente che « il conoscere, tanto intellettivo che sensitivo, è radicalmente un *vedere* » e precisa subito: « In linea intellettiva il principio del vedere è l'intelletto; la luce che esso vede è l'essere delle cose esistenti, secondo la misura della loro percezione. Ogni cosa ha tanto di visibilità intellettiva, quanto di ricchezza esistenziale » (25).

Il Nostro commenta soltanto alcuni fra i tanti testi dell'Angelico, che ritiene più decisivi. Attinge, cioè, dal *Commento a S. Giovanni* al *Commento all'Epistola a Timoteo* e al celebre *Liber de causis*. Ecco: « Unumquodque tantum cognoscibile est, quantum habet de ente » (26).

Il Bogliolo così incisivamente commenta: « L'abbondanza della luce intellettiva è data dall'abbondanza dell'essere ». Anzi sottolinea: « Quest'identificazione *tra ricchezza di luce intellettiva e ricchezza d'essere* torna frequentemente nelle opere dell'Aquinate: "Lux in sensibilibus est principium videndi; unde illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam et secundum quod est actu. Unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce. Res ergo quae sunt actus quidam sed non purus, lucentia sunt sed non lux; sed divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux" » (27). E conclude questa meravigliosa tematica della *luce* e dell'*essere* con quella geniale annotazione: « Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius » (28).

Il Bogliolo ritorna spessissimo su questa analogia della luce: « L'essere sta all'intelligenza come la luce all'occhio. Il vedere è costituito da quest'incontro della luce e dell'occhio. Analogamente l'*intelligere* è costituito dall'incontro dell'intelletto e dell'essere » (29). « Un vedere, quindi, che spazia su tutto l'essere, anzi, l'intellezione dell'essere è come un abbraccio totale della realtà » (30).

È cara al Bogliolo la definizione dell'Angelico: « intelligere

---

(25) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit., p. 229.

(26) S. TOMMASO D'AQUINO, *In Jo.*, I, lect. 11, ed. Cai, n. 213.

(27) S. TOMMASO D'AQUINO, *In Ep. ad Timoth.*, c. 6, lect. 3, ed. Cai, n. 268.

(28) *De Causis*, Prop. VI, ed. Pera, n. 1687.

(29) BOGLIOLO L., *Introduzione*, a MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, cit., p. 16.

(30) ROLANDETTI V., *Profonde virtualità e nuove prospettive del tomismo nel pensiero del prof. Luigi Bogliolo*, in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1988, p. 78.

est simplex intuitus intellectus in praesens » (31). Perciò « intellectus nomen sumitur ab intima penetratione veritatis » (32). « La natura e l'essenza dell'intelletto è *vedere l'essere* » (33). « E — precisa sempre il Nostro — poiché l'intelletto umano è legato ai sensi, l'*essere* immediatamente da noi veduto è quello che emana dagli esistenti particolari, perché li costituisce e li rende reali ed esistenti » (34). Il Bogliolo, profondo conoscitore delle opere dell'Aquinate, ci avverte che l'analogia tra la visione sensibile e quella intellettiva è ripetutamente riaffermata in molte pagine di S. Tommaso e che l'analogia ritorna con più frequenza nelle maggiori opere della piena maturità, come la *Summa Theologiae*, la *Summa Contra Gentiles*, e tutti gli scritti del secondo magistero parigino (1269-1272), e infine i vari *Commenti ai Vangeli*, ai *Salmi*, ai *Profeti*, a *S. Paolo* e al *Liber de causis*.

« Dissociare l'intelligenza dall'intuizione è come tagliare in due la nostra facoltà di conoscere, è accecare l'occhio per vederci meglio, sostituendovi un'intuizione, che sta simultaneamente al di sopra e al di sotto dell'intelligenza » (35).

La conoscenza è, per essenza e natura, conoscenza dell'ente, anzi dell'esistente, altrimenti non è nemmeno conoscenza. Il diagramma va dalla conoscenza intuitiva dell'ente, in quanto ente, alla conoscenza riflessa dell'ente in quanto ente: è questo il fondamento di tutta la metafisica. Ogni uomo, in quanto dotato di intelletto, è un « ens metaphysicum ». Molto acutamente osserva l'Angelico: « Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo, cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem » (36).

* * *

Con grande finezza interpretativa il Bogliolo ci avverte che l'Angelico « vede il conoscere umano come un fatto, oggetto di immediata esperienza, anteriormente ad ogni speculazione sulla conoscenza, con strutture metafisiche ben definite, a prescindere dalle quali sarebbe vano porre qualsiasi problema sul cono-

(31) *In Sent.*, I, dist. 3, qu. 4, a. 5, c.

(32) *Summa Theologiae*, II-II, qu. 45, a. 5, ad 3.

(33) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit., p. 231.

(34) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit., p. 231-232.

(35) BOGLIOLO L., *Introduzione*, a MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, cit., p. 13.

(36) *Summa Contra Gentiles*, c. 73, Ed. Pera, n. 1502.

scere. La conoscenza, prima di essere una gnoseologia, è una metafisica » (37).

Il Nostro ce lo fa capire, riferendoci le stesse parole di S. Tommaso: « Unde esse implicite est nobilius quam intelligere » (38): « tra l'essere e il pensare, il primato spetta all'essere » (39).

L'unica esperienza non è quella dell'idea o del pensiero, come va ripetendo la filosofia moderna nel suo tormentato itinerario da Cartesio in poi, bensì quella dell'essere: *il vero pensare è pensare d'essere.* Giustamente il Bogliolo ci avverte che « il concetto del concetto sarebbe privo di senso e darebbe inizio a quell'eterno vagabondaggio della ragione, senza meta e senza conclusioni, che è una delle principali malattie della filosofia contemporanea, se non venisse ancorato all'intuizione dell'ente concreto, la quale, per i tomisti, è intuizione intellettuale e dunque necessariamente anche concetto, anzi superconcetto. Solo su questa base, immutabile e ricchissima, il discorrere della ragione acquista un senso, una determinatezza, spezza il circolo vizioso del processo all'infinito » (40). *Essere e conoscere,* tra loro indissociabilmente correlati, non sono due temi, ma uno solo: nello spirito del tomismo autentico ed essenziale *la gnoseologia è un capitolo della metafisica del conoscere.* È questo uno dei principali *leit-motive* dell'attività scientifica del professor Luigi Bogliolo.

ALCUNI RILIEVI

« Se l'espressione *visio intellectualis, intellectus* o *intellectio entis,* viene espressamente paragonata alla immediatezza che vi è fra l'occhio e la luce, fra l'udito e il suono, perché non possiamo parlare di *intuizione intellettuale, percezione intellettuale, visione intellettuale?* » (41).

Così il Bogliolo in una densa e ben documentata nota risponde a « qualche suo amico tomista », che ha denunciato

(37) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 9.

(38) *In I Sent.,* dist. 17, qu. 1, a. 2.

(39) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 171.

(40) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 84.

(41) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia,* cit., p. 73, nota 5.

« l'allergia per le espressioni *intuizione intellettiva* o *esperienza intellettiva* » (42).

Anzi, il Nostro sottolineava chiaramente poi che « S. Tommaso distingue (non separa!) tra l'*intellectus ut intellectus* (forse si può dire *intellectus ut natura*) e *intellectus ut ratio* ». E quasi per avvalorare maggiormente il suo rilievo, riporta un incontrovertibile passo dell'Angelico: « intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit *simplici intuitu*, ratio vero discurrendo de uno in aliud » (43), cui fa seguire un altro testo, ugualmente autorevole: « Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem » (44). « Questa analogia — sottolinea il Bogliolo — ricorre infinite volte nelle opere di S. Tommaso » e rimanda a ben sedici passi, di cui quindici nella *Summa Theologiae* e uno nella *Summa Contra Gentiles*, concludendo: « chi vuol divertirsi a fare lo spoglio di queste espressioni nelle altre opere, potrà arricchire la documentazione » (45).

* * *

Quando l'Aquinate parla del momento in cui l'intelletto viene in contatto con le cose materiali, lo designa anche *intellectus entis*, perché questo incontro — che è poi genericamente un astrarre elevante — avviene istantaneamente, anzi sopratemporalmente: il Nostro sottolinea alcune finissime sfumature della pagina tomista: l'uomo intuisce « subito » (46); « statim » (47); « simplici intuitu » (48); « sine inquisitione » (49); « intuemur » (50).

Il Bogliolo vuole offrire, nella fedeltà alla pagina tomista, una lettura nuova, aperta, attuale, dinamica, distanziandosi nettamente sia dalla posizione di J. Maritain, sia dalla tesi di E.

---

(42) BOGLIOLO L., *op. cit., loc. cit.*

(43) *Summa Theologiae*, I, qu. 59, a. 1.

(44) *In Boeth. de Trinitate*, qu. 1, a. 1, ed. Calcaterra, n. 3.

(45) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 73 e ss.

(46) *De Veritate*, XVI, 1.

(47) *Poster. Analyt.*, I, 1, 19.

(48) *De Veritate*, VIII, 15.

(49) *De Veritate*, XVI, 1.

(50) *De Veritate*, X, 8; cfr. BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit., p. 34. BOGLIOLO L., *Elementa Philosophiae*, VI, *Psychologia* seu *Anthropologia Philosophica*, p. 35, n. 2 (pro manuscripto).

Gilson, come ha fatto risaltare con stile di autorevole studioso, il Composta (51).

« L'intelletto è la facoltà più reale e più umana che vi sia. Soltanto su questo fondamento si può costruire la filosofia perenne e la verità ferma. A differenza delle altre facoltà, l'intelletto è, per essenza, la facoltà della realtà. È proprio qui dove si intravvede la grandezza dell'uomo.

« L'*ens*, di cui parla S. Tommaso, crediamo debba intendersi in senso pienissimo, conglobante tutti gli altri significati secondari, al di sopra di ogni alterità, di ogni dualità, in una unità psicologica, dove tutte le alterità e dualità dell'esperienza sono eminentemente contenute e perciò stesso superate. La realtà con la quale l'intelletto prende contatto immediato è per noi l'*essere particolare, sensibile, materiale ed esteso*... Sopprimere la percezione della realtà, in quanto realtà, significa sopprimere l'intelletto, ma sopprimere l'intelletto vuol dire sopprimere l'uomo » (52).

La filosofia moderna, da Kant in poi, ha ridotto l'intelletto alla funzione sintetizzante a-priori.

Per Kant, infatti, la conoscenza sensibile è puramente soggettiva: non è manifestazione di qualcosa, cioè presenza di *altro* al soggetto conoscente, ma *solo modificazione soggettiva*. È, questo, un pregiudizio ingiustificato e gratuito.

L'intelletto e solo l'intelletto può dare l'oggettivazione: ecco l'assioma di fondo di tutta la gnoseologia kantiana.

Il filosofo di Königsberg, però, nega decisamente ogni possibilità di una intuizione intellettuale: da questo radicale pregiudizio nasce la tesi tipicamente kantiana che *pensare è giudicare*.

L'impianto gnoseologico kantiano, che pone non l'intuizione, ma il giudizio come fondamento della conoscenza, si snoda fra pregiudizi e negazioni, anche se con qualche tentato abbozzo di motivazione storica, che si rifà a Malebranche, a Leibniz, o ad una *esagerata interpretazione agostiniana* in tema di intuizione intellettuale, concepita come una diretta partecipazione alla conoscenza divina.

---

(51) COMPOSTA D., *L'intuizione dell'essere*, in *Virtualità ed attualità della filosofia cristiana*, cit., pp. 153-179.

(52) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit.

Concludendo: quando s'imprigiona l'intelligenza entro i limiti dell'insuperabile barriera del fenomeno, l'uomo viene a trovarsi circondato da ogni parte dal muro delle apparenze; la presenza spirituale onniavvolgente dell'ente nel pensiero diventa impossibile.

D'altra parte, l'intuizione bergsoniana non è intellettiva: non può, quindi, sfondare le chiusure kantiane (53).

* * *

Sintesi cristiana, la sintesi tomistica non poteva né ignorare, né sdegnare l'apporto così fondamentalmente positivo del pensiero patristico agostiniano, sia nel campo strettamente filosofico, sia, e ancor più, in quello teologico: tutto il Medioevo ha vissuto, infatti, nell'intero arco di ben otto secoli, del pensiero di Agostino.

Di qui la presenza nella storia della Chiesa di un agostinismo puramente nominale, cioè tradizionale, e di un agostinismo autentico.

In tema, poi, della dottrina dell'*illuminazione*, non si può parlare di netta opposizione, né di totale sintonia, ma, a giudizio del Bogliolo, di convergenza e di concordanza: l'Aquinate « è persuaso di non discostarsi dalla sostanza del pensiero di Agostino, se non forse per completarlo, mettendo in evidenza le istanze profonde dell'agostinismo » autentico, perfettamente e correttamente compreso (54).

Anche là, dove S. Tommaso segue il più puro aristotelismo, l'eredità, così perfettamente assimilata, del pensiero agostiniano si interpone come un velo, che provoca chiarimenti e precisazioni, trasposizioni e ritocchi, senza dissonanze o brusche modulazioni: « S. Tommaso si opporrà all'agostinismo avicennizzante e all'aristotelismo averroistico » (55).

« Anche quando è costretto a dissentire da S. Agostino (come in questo tema) — ci avverte il Bogliolo — trova sempre il modo di concordare » (56).

---

(53) BOGLIOLO L., *Introduzione*, a MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 13-14.

(54) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 13.

(55) Cfr. MARROU H.-I., *Agostino e l'agostinismo*, ed. Queriniana, Brescia, 1990, p. 131.

(56) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., p. 31.

Il Nostro puntualizza i moduli dell'ermeneutica dell'Aquinate nei confronti di Agostino in brevi e rapide linee: « Sed tamen, ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas rerum circa hoc... » (57); « non secundum superficiem verborum... sed secundum intellectum eorum » (58).

A queste due norme esegetiche è sottesa, sempre a giudizio del Bogliolo, una duplice convinzione: S. Tommaso è il migliore discepolo di S. Agostino; c'è una mirabile continuità e sviluppo di pensiero fra l'uno e l'altro.

Perciò, conclude il Nostro, nel problema specifico dell'illuminazione « la posizione di S. Tommaso non differisce sostanzialmente da S. Agostino, anche se il modo di esprimersi è notevolmente diverso. "Supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia (come sarebbero le idee platoniche), sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo (S. Agostino), vel quod lumen faciens intelligibilia participetur" (59). Il lume dell'intelletto agente è una partecipazione della luce di Dio proprio come le idee secondo S. Agostino sono una partecipazione di Dio » (60).

* * *

Il nostro Autore, però, passa da fondamentali indicazioni di ermeneutica ad una concreta e puntuale esegesi: prende in esame, infatti, una luminosa pagina del *De Veritate*.

Eccola: « Mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia... si consideratur cognitio quam de natura animae habetur quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse... sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte in quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit lib. IX *de Trinitate* (cap. VI), hanc autem inviolabilem veritatem intuemur in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota (visa), ad quae

(57) *De Spiritualibus Creaturis,* a. 10, ad 8um.

(58) *De Coelo et Mundo,* II, lect. 22, ed. Spiazzi, n. 228.

(59) *De Spiritualibus Creaturis,* op. cit., loc. cit.

(60) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 142.

omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes... sic ergo patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem, sive per speciem ut philosophus et commentator dicunt: quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem ut Augustinus dicit » (61).

Da un'attenta lettura risulta chiaro che S. Tommaso non respinge totalmente l'intellezione agostiniana dell'« inviolabile verità ». Tutta la differenza sta nel modo di intenderne e valutarne la portata.

Innanzitutto c'è da tener presente e sottolineare quell'« hanc inviolabilem veritatem intuemur in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa »: è una precisazione, questa, che ricorre sempre nella pagina dell'Aquinate.

Inoltre di notevole rilevanza è la riserva, più volte ribadita, « in quell'umile avverbio *quodammodo*, continuamente ritornante: esprime così bene l'*esprit de finesse* dell'Angelico e la sua modestia intellettuale » (62).

Quodammodo, in certo modo: cioè, noi non intuiamo (come sembra pensare S. Agostino) l'*Inviolabile Verità* (Dio) o le *ragioni eterne* in se stesse: esse non sono partecipate all'uomo come « oggetto della propria cognizione » — « sicut in obiecto cognito » —, ma come « principio della conoscenza » — « sicut in cognitionis principio » — (63), in quanto partecipate all'uomo sotto il preciso profilo di facoltà sempre in atto... « quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quaeque per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur » (64).

Va tenuta presente e ripensata quell'annotazione fondamentale dell'Aquinate: « Nihil possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali » (65), ricordando che « intellectus seu mens hominis est *quasi* lux illuminata a

---

(61) *De Veritate,* qu. X, a. 8.

(62) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia,* cit., p. 8.

(63) *Summa Theologiae,* I, qu. 84, 5.

(64) *Summa Theologiae,* II-II, qu. 171, a. 2, c.

(65) *Quodlib.,* X, qu. 4, a. 7.

luce divini Verbi » (66). Quell'avverbio, « quasi », analogamente a « quodammodo » esprime uno degli aspetti più suggestivi da parte di S. Tommaso nello studio di ricerca della verità.

Lo stesso *lumen* dell'intelletto agente altro non è se non una *quaedam manifestatio veritatis* (67), mediante la quale l'intelletto nell'atto astrattivo, o, più esattamente di spiritualizzazione « è reso certo di ciò che conosce attraverso quel lume » (68).

* * *

L'intuizione intellettiva coglie l'ente e, strettamente connessi con l'ente, i primi principi dell'ente stesso.

Vi è un'immediatezza tra l'intuizione intellettiva dell'ente — « primum quod intellectus cognoscit » — e i primi principi o giudizi primi per sé noti — « veduti » — nell'ente e con l'ente stesso.

Si sottolinea che viene usato qui il termine *ente*: non si dice l'*Essere*, perché allora cadremmo in pieno ontologismo. L'ontologismo, infatti, per trovare una giustificazione, si richiama al pensiero agostiniano. L'ente, di cui parla S. Tommaso, che cade immediatamente sotto la presa dell'intelletto, è l'*ens commune sensibile:* « Nihil est in intellectu, quia prius fuerit in sensu »; « omnis humana cognitio a sensibus initium sumit ». Questo « inizio sensibile » della conoscenza è immediatamente anche *initium intellectionis*, è inizio cioè della conoscenza *intellettiva*.

Questo duplice inizio differenziato, ma indissolubilmente connesso, è la logica conseguenza della grande tesi tomista sull'unicità della forma sostanziale nell'uomo e perciò dell'immediatezza dell'unità: anima-corpo.

« L'*intuizione intellettiva* dell'essere non si ha se non attraverso l'intuizione sensibile e nell'intuizione sensibile » (69): l'uomo entra, dunque, nell'intima atmosfera con l'essere e, nell'essere, entra in comunione con tutta la realtà, tramite i sensi.

Nella *Summa Contra Gentiles* si legge: « Ipsorum princi-

---

(66) *Summa Theologiae*, I, qu. 5, a. 4, ad IIum.

(67) *Summa Theologiae*, I, qu. 106, a. 1, c.

(68) *Summa Contra Gentiles*, lib. III, c. 154.

(69) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere*, cit., p. 79.

piorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur... Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus » (70).

Al di là di ogni dualismo antropologico, il primato dell'intuizione dell'ente, attinto dai sensi, coinvolge tutto lo sviluppo del discorso antropologico dell'Aquinate (71).

* * *

È a tutti noto il basilare principio tomistico: « Cognoscens fit quod cognoscit. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum » (72).

L'oggetto, in quanto è in sé, si distingue dall'oggetto in quanto è in me, non perché in me vi sia solo un *qualche cosa dell'oggetto materiale fisico,* una rappresentazione, una più o meno sbiadita immagine, ma perché ormai l'oggetto, identificato intenzionalmente con l'anima, ha una sua realtà immensamente più vasta e profonda di quella che aveva in se stesso: « quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali » (73).

« L'oggetto — commenta il Bogliolo — è divenuto il soggetto. Anzi il soggetto è eminentemente l'oggetto fisico. D'altra parte il soggetto non ruba nulla all'oggetto conosciuto, perché intellettualmente possiede *eminentius* tutto ciò che vi è nell'oggetto fisico. *Cognoscens in actu est cognitum in actu* (74). Nell'atto del conoscere il soggetto e l'oggetto si immedesimano in tal modo, che il conosciuto, nell'atto di essere conosciuto, è lo stesso conoscente, come reciprocamente, il conoscente, nell'atto di conoscere, è l'oggetto conosciuto » (75).

E il Nostro precisa: « È un'immedesimazione o identificazione *metafisica,* che — qui sta il prodigio del conoscere! — nulla toglie all'esistenza autonoma del soggetto e dell'oggetto » (76).

(70) *Summa Contra Gentiles,* lib. II, 83, n. 1679.

(71) ROLANDETTI V., *Intellectus entis et primorum principiorum,* in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana,* cit. (per un approfondimento di questo tema).

(72) *Comp. Theol.,* c. 75.

(73) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 74.

(74) *Liber De Anima,* II, lect. 12, n. 377.

(75) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 128.

(76) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., p. 128 e ss.

La rivoluzione copernicana, operata da Kant per far ruotare l'oggetto intorno al soggetto, subordinandolo totalmente a questo, rappresenta un disperato sforzo di annullamento dell'oggetto (77). In effetti, osserva il Frossard: « l'accord du réel et de l'intelligence n'est rien de plus que l'accord de l'intelligence avec elle-même » (78).

Da Kant all'idealismo trascendentale, il soggetto divorerà l'oggetto, anzi — aggiunge il Nostro — la conoscenza si svuoterà di contenuto e di serietà, fino a provocare il violento ritorno dell'oggetto nella reazione esistenzialista, inaugurata da Kierkegaard.

* * *

Il grande guaio dei nostri Scolastici ai primi decenni del ventesimo secolo di fronte agli idealisti è stato quello di accettare *il falso problema del realismo*, ossia della possibilità del pensiero di raggiungere, come distinto da sé, l'oggetto o « res ». Una volta accettato questo falso problema, si finisce in un'infinità di discussioni senza approdare ad una definitiva conclusione. Di per sé il principio ingiustificato che il reale come tale sia inaccessibile è per il tomismo autentico inammissibile: non sorge, né può sorgere, sul limitare della filosofia, il « problema » di un passaggio dal soggetto all'oggetto.

Le difficoltà insormontabili, in cui restano impigliate le filosofie idealiste nel tentativo di passare dal pensiero all'essere, non ci sono nel vero tomismo, perché nell'intuizione oggettiva di ente è implicitamente racchiusa tutta la pienezza del reale.

Eppure è la storia recente, polarizzata sui centri di Roma, Lovanio, Milano, in un arco di tempo, che va dal Mercier a Léon Noél, dal Naber al De Tonquédec e sino ai nostri giorni.

Particolare interesse suscitò la tesi dello Zamboni dal promettente tema di « Gnoseologia pura ». Però al II Congresso Tomistico Internazionale, tenutosi nel novembre del 1936, nel Palazzo della Cancelleria a Roma, ci fu battaglia: la tesi di Zamboni fu oggetto di profonde discussioni, mettendo subito in dubbio la qualifica di *realismo critico*, che lo studioso veronese rivendicava.

All'origine di questa complessa e complicata polemica sta il falso principio kantiano: « Vi sono conoscenze a-priori, del

(77) BOGLIOLO L., *Come si fa filosofia*, cit., pp. 57-58.

(78) Il rilievo si legge in un originale volume recentemente pubblicato da A. FROSSARD, *Dieu en questions*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, p. 53.

tutto indipendenti da ogni esperienza », cioè da ogni oggetto. Una volta accettato il sensismo di Hume, l'intuizione intellettiva umana diviene impossibile. Kant, infatti, sostiene che solo Dio è capace di intuizione intellettiva.

Se la Scolastica ha accettato di discutere la possibilità di conoscere la realtà oggettiva, ciò significa che accettava, con Kant, che vi può essere un conoscere sganciato dall'oggetto.

E infatti, mentre quasi tutti i neo-tomisti assumono un atteggiamento di diffida verso l'idealismo, e particolarmente nei confronti di Kant, qualche autore progettò addirittura una conciliazione fra Kant e Tommaso d'Aquino. È a tutti nota l'opera più celebre di J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. L'essere, quindi, non è più colto per intuizione preconcettuale, bensì attraverso il giudizio. Il Maréchal era convinto che questa interpretazione del giudizio di affermazione dell'essere rispecchiasse fedelmente l'anima del tomismo, per cui la verità è « tamquam cognita in cognoscente » e l'astrazione scolastica non sarebbe altro che rilevare il rapporto tra contenuto e realtà, Il problema della conoscenza dell'essere si trasformava in problema delle condizioni del giudizio di affermazione dell'essere: l'ontologia era il nuovo metodo trascendentale e il tomismo, per dirla con un tomista di stretta osservanza, quale fu Mons. Fermi del Seminario Vescovile di Piacenza, era il tomismo trascendentale (79).

Quest'impianto della gnoseologia dell'essere riemerse, a distanza di parecchi anni dalla scomparsa del Maréchal, con accentuazioni sfumate e con variazioni di tono, però sempre sul tema di fondo.

È sufficiente fare i nomi di Lotz, Lonergan, Emerich Coreth e Karl Rahner. Ancora recentemente, nel 1983 e '85, sono comparse due pubblicazioni di Bela Weissmahr S.J., dal titolo *Ontologie* e *Philosophische Gotteslehre*, che fanno parte di un *Grundkurs Philosophie*, pubblicato a Stoccarda dall'editore Kohlammer.

È il tentativo di applicare il metodo trascendentale alla metafisica sulla linea di Maréchal e Rahner.

Mi pare che la decadenza della Scolastica, erroneamente

---

(79) ROLANDETTI V., *Il pensiero filosofico di Mons. A. Fermi*, Placentiae 1989.

identificata con la dottrina di S. Tommaso sulla conoscenza, abbia qui la sua sfortunata e triste origine.

Le sfasature, poi, si ripercuotono nel campo della teologia e segnano profondamente la speculazione di vari Autori dell'area tedesca.

* * *

L'Angelico, come già si accennava prima, ribadisce particolarmente nella *Summa Contra Gentiles* che « omnis nostra cognitio a sensu incipit » (80) e sottolinea: « connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat » (81): la nostra conoscenza *comincia* dai sensi ed è connaturale. Non c'è, però, nessun dualismo: « *l'unità* sostanziale del soggetto conoscente si esplica nell'*unità* del conoscere. L'anima trascende strutturalmente il corpo, perciò l'uomo, in certo senso, trascende se stesso. La percezione intellettiva, resa possibile dalla percezione sensitiva, assume in sé quest'ultima, e diviene umana proprio in quanto viene assunta all'interno dell'intellettività, come il corpo è umano, in quanto assunto nell'interiorità dello spirito » (82).

Per cogliere il valore umano della conoscnza, sempre a giudizio del Nostro, occorre tener presente un altro presupposto di grande importanza, che l'Angelico enuncia così: « Intellectus trascendit sensus » (83). Trascendere i sensi significa che l'intelletto comprende in sé (nella sua conoscenza spirituale) tutte le perfezioni della conoscenza sensibile: il conoscere umano, pur avendo il suo inizio dai sensi dai quali lo riceve, lo supera, non per esclusione, ma per eminente inclusione (84). La trascendenza di struttura dell'intuizione intellettiva su quella sensitiva, la trascendenza di struttura dell'anima sul corpo nella mirabile unità ontologica dell'uomo.

« Trascendere » significa contenere in modo superiore, diverso, più perfetto, il trasceso, in tutte le sue accezioni.

Si scopre allora una meravigliosa apertura su orizzonti ancora più vasti e profondi: l'astrazione è *spiritualizzazione*. Pro-

---

(80) *Summa Contra Gentiles*, lib. II, c. 37, n. 1130.

(81) *Summa Contra Gentiles*, lib. III, c. 119, n. 2903.

(82) BOGLIOLO L., *Perché la filosofia è più libera e autonoma nella fede*, in DIVINITAS, XXXI (1990), p. 227.

(83) *Summa Theologiae*, I, qu. 59, a. 1, ad 1um.

(84) BOGLIOLO L., *Perché la filosofia è più libera e autonoma nella fede*, cit., pp. 227-228.

prio per quel basilare principio tomistico che « cognoscens fit quod cognoscit », l'oggetto diventa il soggetto — come già s'è accennato — e il soggetto è in modo eminente l'oggetto fisico.

Carica di fascino è allora l'ultima suggestiva scoperta del Nostro: la percezione intellettiva dell'ente è *onnicomprensiva.* Infatti, se tutta l'oggettività, attraverso la conoscenza si fa soggettività, non vi è nulla nella realtà oggettiva che non si faccia presente e interiore allo spirito umano. Se l'uomo, conoscendo, interiorizza l'essere nella sua totalità, allora, da un lato, tutto il mondo infraumano rivive spiritualmente nell'interiorità dell'uomo stesso, dall'altro, Dio è più intimo all'uomo che l'uomo a se stesso. È questo, ci avverte il Bogliolo, il significato profondo di quell'affermazione dell'Angelico, quando scrive: « Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur » (85).

Il Bogliolo ha scritto recentemente un paragrafo introduttivo dall'interessante titolo « Con S. Tommaso oltre S. Tommaso » (86).

L'Aquinate infatti è ben conosciuto dal Nostro, che, nell'arco del suo ricco magistero ha fatto di tutta la vasta letteratura tomistica il centro di interesse della sua quotidiana meditazione, realizzando un rapporto di solida familiarità.

Proprio l'assimilazione profonda del grande Maestro, l'Angelico, lo porta a non ripeterlo semplicemente, ma a riproporlo in modo personale, ricco di vigore, di originalità e, soprattutto, di chiarezza, che appassiona ed entusiasma, perché ci si incontra con la luce della verità.

* * *

L'uomo scopre e incontra l'essere con l'intelligenza; ma proprio perché l'intelligenza è onniavvolgente l'essere, l'essere è onniavvolgente l'intelligenza. La pienezza dell'essere dà origine alla pienezza del pensare.

L'uomo incontra e abbraccia l'essere *con tutto se stesso,* cioè con quella meravigliosa gamma dei suoi sentimenti, sulla scia dell'intelligenza; sentimenti di letizia e di angoscia, che esprime con l'arte, con la poesia, quasi sempre in un clima di silenzio.

---

(85) *Summa Contra Gentiles,* lib. I, 13, ed. Pera, 365.

(86) BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* cit., pp. 252-254.

L'essere aveva caratterizzato l'epoca della filosofia classica.

Il *pensiero* aveva, successivamente, costituito il tema dell'epoca della filosofia moderna.

La *svolta linguistica* ha contrassegnato la nostra epoca, quella della filosofia contemporanea.

Se il periodo classico, o metafisico, ha conosciuto la parabola dell'esaltazione parmenidea della grandezza assoluta dell'essere sino all'inconsistenza degli enti in prospettiva del nulla... e se il periodo moderno, o gnoseologico, ha disegnato la parabola dall'infinita fiducia cartesiana nelle possibilità della ragione al pauroso scetticismo di Hume... l'indirizzo linguistico, che sperava di scoprire nel verbo scientifico la soluzione di tutti i problemi dell'uomo contemporaneo, volge, dopo la pesante disillusione, alla scoperta del silenzio.

Il silenzio, infatti, è soprattutto un'espressione di uno stato interiore, una forma di comunicazione nel suo significato più profondo, particolarmente, ancor più sublime, quello che chiamerei *il silenzio del silenzio*: rimanda ad uno stato, in cui *solo l'essere vale*, mentre ci fa cogliere il riconoscimento della finitezza umana e annuncia la soglia del mistero.

Il linguaggio del silenzio può caricarsi di gioia e di tristezza: tutto però — ci avverte il Bogliolo — si trasfigura in *nostalgia dell'essere*, che avvertiamo sempre vicino e ci riempie intimamente (è la gioia!), e sempre lontano e ne sentiamo il vuoto (è la mestizia!).

L'essere è davvero il respiro intellettuale dell'uomo, è la sua fame, la sua sete. Sete e fame, che l'intelligenza sazia nel silenzio, quando si apre la dimensione del dialogo tra la parola umana e quella divina: la preghiera.

L'uomo è davvero il pellegrino, che viene dall'essere e ritorna all'essere... sulla traiettoria di quella geografia, solo apparentemente terrestre, perché celeste, della *Summa Theologiae* ... quell'Essere che è « il Silenzio », e che noi chiamiamo Dio... è l'ascesa più bella di questo povero viandante, l'uomo.

VITTORIO ROLANDETTI

IL *DISCORSO* 105 DI S. AGOSTINO E IL MITO DI ROMA ETERNA

(prima parte)

PREMESSA

Scopo di questo lavoro è principalmente l'esame del concetto di eternità di Roma attraverso l'analisi sistematica di alcuni scrittori pagani e cristiani soprattutto del IV e V secolo e la riflessione sulla evoluzione che il concetto stesso ha subito nel pensiero agostiniano.

Il riferimento ai noti versi virgiliani dell'*Eneide* 1, 278 s.:

His ego nec metas rerum, nec tempora pono;
Imperium sine fine dedi

da sempre considerati vero proclama dell'eternità di Roma, che troviamo citati nel *Discorso* 105 del vescovo d'Ippona, ci ha stimolato a condurre un'attenta analisi del *Discorso* stesso. Roma, la sua storia, la sua presunta eternità, sono da Agostino trascese per diventare occasione di meditazione sulle sorti del mondo e dell'uomo.

Rivelano, altresì, una visione della storia improntata ad un profondo teocentrismo e una viva e fervente preoccupazione pastorale.

Il *Discorso* 105 fu pronunciato sotto l'impressione del sacco di Roma del 410. Lo smarrimento dei cristiani da un lato, il rancore dei pagani dall'altro, all'indomani di questo tragico avvenimento, offrirono ad Agostino l'occasione per rinnovare i consigli di ascesi agli uni e rispondere alle recriminazioni degli altri. L'inasprimento degli antichi motivi di ostilità da parte dei pagani, ci ha portato ad indagare inoltre quanto peso essi avessero ancora ai tempi di Agostino, dal momento che l'ultima persecuzione contro i cristiani era stata condotta più di un secolo avanti.

Il *Discorso* 105 è una predica che Agostino rivolge alla comunità dei fedeli di Cartagine, per commentare la pericope del Vangelo di Luca 11, 5-13. Il testo appare nel volume XXXVIII della *Patrologia Latina* di J.P. Migne alle colonne 618-625 (1). A tutt'oggi non ne esiste l'edizione critica (2). Nonostante esso non sia menzionato nell'*Indiculus* di Possidio (3) e non sia neppure inserito nell'elenco delle opere di Agostino fornito da lui stesso nelle *Retractationes*, sulla sua autenticità non si è mai discusso. Infatti il 105 fa parte dei 363 *Discorsi* che, già nell'edizione benedettina del 1683, i Maurini ritenevano autentici (4). Il fatto, poi, che non sia menzionato né da Possidio né da Agostino non significa nulla poiché sappiamo che al vescovo d'Ippona mancò il tempo di recensire le lettere e i trattati (i *Discorsi* appartengono ai trattati) (5). Analogamente i *Discorsi* che possono beneficiare della garanzia esterna che l'*Indiculus* costituisce, sono un numero ristretto. L'autenticità degli altri spesso si regge su argomenti di ordine interno (6).

Il luogo della predicazione si desume sia da una frase contenuta nel *Discorso: Carthago in nomine Christi manet* (7), sia dalle affinità che si riscontrano tra questo e il 296 (8): l'am-

---

(1) Il testo della PL viene ripreso nel volume XXX/2 delle *Opere di Sant'Agostino* della NBA, Roma, 1983, 282-301, con traduzione italiana e note di Luigi Carrozzi.

(2) P. P. VERBRAKEN, *Le sermon CXII de Saint Augustin sur les invités au festin*, in «Revue Bénédictine», 76, 1966, 58, n. 1 annuncia la sua intenzione di fornire l'edizione critica di diciassette *Discorsi* dell'edizione dei Maurini, tra cui il 105.

(3) POSS., *Operum S. Augustini elenchus*, ed. A. Wilmart, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931, 149-233.

(4) P. P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les Sermons authentiques de Saint Augustin*, in «Instrumenta Patristica», 12, 1976, 9.

(5) A. TRAPÈ, *S. Agostino*, in *Patrologia*, III, Torino, 1978, rist. 1983, 336. Per i termini *sermo* e *tractatus* vedi più avanti p. 7 s.

(6) C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de Saint Augustin*, in «Revue Bénédictine», 79, 1969, 134.147.

(7) AUG., *serm.* 105, 9, 12.

(8) Il *Discorso* 296, il cui testo integrale è stato pubblicato da G. Morin grazie al *codex Casinensis* XI (Bibl. Cas. I, 133, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma, 1930, 401-412), fu pronunciato per la festa degli apostoli Pietro e Paolo, dunque un 29 giugno. Da un riferimento del *Discorso* alla recente sconfitta subita dai donatisti a causa dei cattolici nella Conferenza di Cartagine del 411 (*serm.* 296, 15) si può dedurre che l'anno fosse proprio il 411. Ricordiamo che il 1° giugno di quell'anno si aprì a Cartagine la Conferenza tra vescovi cattolici e donatisti.

biente, l'uditorio, il luogo (9) e la struttura sono i medesimi (10).

Per quanto riguarda la datazione i pareri degli studiosi sono discordi.

A. Kunzelmann (11) ritiene che sia stato pronunciato alla fine del 410, mentre F. Van der Meer (12), A. Mandouze (13) e J. Frede (14) pensano che sia da porre nell'arco di tempo che va dal 410 al 411. A. M. La Bonnardière (15) propone la data del 410 senza però considerarla certa.

In netto contrasto con questi studiosi si trova O. Perler (16), il quale, esaminando i viaggi di Agostino e le date delle varie tappe, pone come data certa del *Discorso* 105 l'anno 411.

Varie raccolte, con nomi differenti — *Enarrationes in Psalmos, In Johannis Evangelium Tractatus, In Epistulam Johannis ad Parthos* —, sono presentate dagli editori come prodotto della predicazione agostiniana.

Il resto, sotto il nome generico di *Sermones*, raccoglie trattati diversi, riconducibili alla predicazione catechetica e alla esposizione esegetica (17).

Nel corso del IV secolo *sermo* è sinonimo di predicazione,

Agostino vedeva così avverarsi un sogno, dopo vent'anni di lotte contro la setta di Donato. Dopo tre sedute la Conferenza terminò con la condanna formale del donatismo, cui seguirono gli editti di proscrizione che inflissero alla setta un grave colpo; cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VII, Paris, 1923, 29 s.

(9) È noto che nelle settimane che seguirono la Conferenza con i donatisti, Agostino si trovava ancora a Cartagine; cfr. O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, 1969, 286 s.

(10) O. PERLER, *Les voyages* cit., 403 s.

(11) A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in *Miscellanea Agostiniana* cit., II, 500.

(12) F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, I, Paris, 1955, 257.

(13) A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, 323.

(14) J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, in *Vetus Latina*, I/1, Freiburg, 1981, 138.

(15) A. M. LA BONNARDIÈRE, *Livres historiques*, in *Biblia Augustiniana, A.T.*, II, Paris, 1960, 126.

(16) O. PERLER, *Les voyages* cit., 404.

(17) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi (1-50) sul V.T.*, XXIX, NBA, Roma, 1979, p. IX.

qualunque essa sia: catechetica, esegetica o parenetica, senza che esista distinzione fra *sermo* e *tractatus* (18).

Agostino poi, nel riferirsi ad una predica da lui tenuta, parla di *sermo* (19), mentre in una epistola definisce i suoi *Discorsi, tractatus populares* (20). Entrambi i termini pongono l'accento sul carattere pastorale della sua predicazione, ovvero su una predicazione rivolta alla *communauté des fidèles réunie dans l'église* (21).

Oggi i *Discorsi* compaiono nell'edizione monumentale curata dai Maurini nel tomo V delle opere complete del vescovo di Ippona, raccolta pubblicata la prima volta a Parigi dal 1679 al 1700 in undici tomi in folio. In questa edizione i *Discorsi* vengono distribuiti « secondo una classificazione suggerita dagli argomenti che trattano: *De Scripturis, De Tempore, De Sanctis, De Diversis* » (22).

Si tratta di opere *ad populum* riprese integralmente nella *Patrologia Latina* del Migne (tomi XXXVIII e XXXIX), cui si aggiungono, più tardi (nel 1861), i *Discorsi* scoperti in seguito ed inseriti nel tomo XLVI.

Le edizioni dei Maurini e del Migne danno impulso a numerosi studi interpretativi e ricerche documentali.

Nel 1930 Germano Morin, in occasione del 15° centenario della morte di Agostino, pubblica in edizione critica i 138 *Sermones post Maurinos reperti.* Nel 1961 Cirillo Lambot presenta i *Sermones de Vetere Testamento* (1-50) nella raccolta del *Corpus Christianorum* (23). Dopo la morte di Don Lambot le ricerche continuarono soprattutto ad opera del suo discepolo, P. P. Verbraken il quale pubblicò un utile mezzo di informazione che offre, con un esame critico, nozioni aggiornate fino al 1976 (24).

Secondo il calcolo di Verbraken sarebbero 544 i "*sermones*

(18) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma, 1961,, 71.

(19) AUG., *serm.* 246, 4.

(20) AUG., *epist.* 224, 2.

(21) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 71.

(22) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. X.

(23) G. MORIN, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti,* in *Miscellanea Agostiniana* cit., I. C. LAMBOT, *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento,* CCL, XLI, 1961.

(24) P. P. VERBRAKEN, *Études critiques* cit., 9-53.

ad populum", complets ou fragmentaires que l'on peut considérer comme authentiquement augustiniens (25), numero apparentemente considerevole, ma che si ritiene costituisca soltanto la decima parte dell'opera oratoria del vescovo di Ippona (26). Egli svolse, infatti, un'intensa attività di predicazione (27): pensava che parlare al popolo fosse parte integrante del ministero sacerdotale, tanto importante da definirlo *ministerium sermonis* (28).

Soltanto 269 *Discorsi* sono reperibili attualmente in buone edizioni critiche (29).

Le prediche agostiniane sono prodotto, spesso, di un esercizio immediato, dal momento che Agostino non era solito scriverle o dettarle: erano per lo più frutto di improvvisazione (30).

Proprio per questo, dal loro carattere estemporaneo, deriva la vivacità dello stile, ricco di svolte e divagazioni inattese nel corso dell'esposizione, provocate, non di rado, dalle reazioni che Agostino notava negli uditori (31).

I *Discorsi* non sono frutto di preparazione metodica, dunque, ma rivelano il continuo e assiduo studio dei libri sacri da parte di Agostino, la preghiera e la meditazione che costituivano il fulcro della sua esperienza, il rapporto con il popolo di cui egli conosceva pregi e difetti. Tutto ciò unitamente ad una accorata invocazione al Signore, che egli sentiva costantemente vicino a sé, costituivano più di una specifica preparazione (32).

---

(25) P. P. VERBRAKEN, *Études critiques* cit., 17.

(26) P. P. VERBRAKEN, *Études critiques* cit., 17, n. 58.

(27) « Predicava abitualmente due volte alla settimana — al sabato e alla domenica — spesso per più giorni consecutivi, talora due volte al giorno » (A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico,* Fossano, 1987[5], 195).

(28) AUG., *serm.* 214, 1: *nec ministerio sermonis vos fraudare debemus.*

(29) P. P. VERBRAKEN, *Études critiques* cit., 18, n. 59. Oltre le edizioni critiche di G. Morin e di C. Lambot (vedi sopra p. 9 s.) le ricerche e gli studi sul testo dei *Discorsi* agostiniani si possono reperire attualmente in riviste specializzate e soprattutto nella «Revue Bénédictine» dei Benedettini di Meredsous in Belgio, diretta da C. Lambot.

(30) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XI.

(31) Nel *Discorso* 296 sul Natale degli apostoli Pietro e Paolo ci viene offerto un esempio particolare: Agostino interrompe il discorso su Pietro e comincia a trattare di un altro argomento, la caduta di Roma; cfr. *serm.* 296, 5: *eia, fratres, aliquid pro tempore volo dicere.*

(32) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XII.

I *Discorsi* sono stati raccolti per impegno dei fedeli più ammirati ed entusiasti delle parole del vescovo; per questo si parla di tachigrafi volontari che ripropongono le parole del predicatore (33).

È presumibile che Agostino rivedesse personalmente le sue prediche prima che fossero copiate e messe in circolazione, anche perché non venissero inserite nello scritto locuzioni capaci di turbare i fedeli e di fornire un pretesto agli antagonisti (34).

Le redazioni dei tachigrafi, i quali erano talmente abili nel loro lavoro da registrare esattamente i termini del predicatore, costituirono delle raccolte (35).

Questi stenografi, dunque, divennero, per così dire, i primi editori dei *Discorsi* di Agostino (36).

Li raggrupparono secondo un ordine cronologico o per temi, indicando anche la data e il luogo in cui erano stati pronunciati (37).

Tali raccolte si diffusero rapidamente in Africa, in Spagna, in Gallia e in Italia (38) e una parte considerevole fu conservata nella biblioteca episcopale di Ippona dove Agostino svolse il proprio ministero (39).

---

(33) POSSID,. *vita Aug.* 7; *Aug.*, *in psalm.* 51, 1: *neque enim passim praetereunda sunt haec; quandoquidem placuit fratribus, non tantum aure et corde, sed et stilo excipienda quae dicimus; ut non auditorem tantum, sed et lectorem etiam cogitare debeamus.*

(34) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XIII. Agostino, fino all'ultimo, insegna nella chiesa la parola di Dio, con assiduità e zelo. Parlare ai fedeli «è per lui un "debito"... espressione che ritorna con frequenza sulle labbra del predicatore. Per questo, allorché, verso il termine della sua vita, si accinge a rivedere le molte cose che ha scritte o dettate o che, senza averle dettate, sono state scritte (si riferisce evidentemente ai *Discorsi*), pur pensando con tremore alla parola divina "nel molto parlare non sfuggirai al peccato" (*Prov.* 10, 9), egli non si pente di aver detto molte cose ma solo teme che molto fra quello che ha detto sia, se non falso, non necessario» (M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XIV s.).

(35) C. LAMBOT, *Introduction*, in *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento* cit., XLI, p. VIII.

(36) È opinione di Lambot che «Agostino non abbia mai pensato a pubblicare lui stesso i suoi sermoni» (C. LAMBOT, *Introduction*, in *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento* cit., XLI, p. IX).

(37) A. G. HAMMAN, *La transmission des Sermons de Saint Augustin: les authentiques et les apocryphes*, in «Augustinianum», 2, 1985, 312.

(38) A. G. HAMMAN, *La transmission des Sermons* cit., 1985, 312.

(39) A. TRAPÉ, *S. Agostino*, in *Patrologia* cit., III, 377.

Se tutte queste collezioni ci fossero giunte complete ci permetterebbero di ricostruire la quasi quarantennale predicazione del Santo (40).

I.

ANALISI DEL DISCORSO

1. *Struttura e contenuto*

Il *Discorso* 105 si compone di tre parti: una omelia sul Vangelo del giorno (*Lc.* 11, 5-13) (41), un'esortazione ai fedeli affinché distinguano la vera dalla falsa eternità (42) e una confutazione delle recriminazioni dei pagani a proposito della caduta di Roma (43).

Agostino si richiama ad una sola lettura, quella del Vangelo, senza citarne altre. È noto, tuttavia, che a quell'epoca si facevano già tre letture durante la Messa: Antico Testamento, Epistola e Vangelo, come conferma Agostino nel *Discorso* 176 (44).

Dal V secolo se ne era fissata infatti la scelta secondo la quantità e la qualità anche se i manoscritti più antichi di lezionari risalgono ai secoli VI e VII (45).

Tale procedimento si iniziò per i tempi principali dell'anno liturgico, mntre per quanto riguarda i giorni ordinari, « le letture venivano liberamente scelte dal celebrante » (46).

Lo scopo era certamente quello di far conoscere ai presenti le pagine fondamentali del Vecchio e del Nuovo Testamento. Tuttavia Agostino svolgeva liberamente gli argomenti suggeriti

---

(40) A. TRAPÈ, *S. Agostino,* in *Patrologia* cit., III, 377.

(41) AUG., *serm.* 105, 1-5, 7.

(42) AUG., *serm.* 105, 6, 8-7, 9.

(43) AUG., *serm.* 105, 7, 10-10, 13.

(44) AUG., *serm.* 176, 1.

(45) B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia,* in *Nuovo Dizionario di Liturgia,* Roma, 1984, 1463.

(46) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XVIII.

dalla lettura da lui scelta, influenzato, generalmente, dalle molteplici preoccupazioni che caratterizzano l'attività pastorale (47).

Esaminando la struttura logica del *Discorso* 105 si può dedurre che la pericope del Vangelo di *Lc.* 11, 5-13 sia stata scelta dal vescovo d'Ippona in modo appropriato e specifico per introdurre ciò che avrebbe poi ampiamente sviluppato nel corso della predicazione.

Dopo che i Goti di Alarico, il 24 agosto 410, ebbero saccheggiato Roma, Agostino comprese che tanto i pagani quanto i cristiani erano rimasti profondamente turbati da questo avvenimento (48).

Egli palesa prima di tutto la preoccupazione del pastore, poi quella dell'apologeta. Deve, perciò, confortare i fedeli ed esortarli ad avere fede non *in mundo pereunte* (49), ma nel Regno cui essi appartengono e che non avrà mai fine (50).

Deve, inoltre, illuminarli sul significato degli avvenimenti presenti e delle tribolazioni in generale (51).

Confuta, poi, le recriminazioni dei pagani che attribuivano la rovina di Roma, da sempre ritenuta eterna, a Cristo (52).

Ci sono, dunque, tre temi principali nei quali si articola il *Discorso* 105:

— Esortazione di Cristo.

— Vera e falsa eternità.

— Roma è destinata a perire.

A questi si richiama un'ampia successione di concetti e im-

---

(47) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, pp. XXIV s.; cfr. dello stesso autore, *S. Agostino, pastore d'anime*, in «Recherches Augustiniennes», 1, 1958, 325 s.

(48) AUG., *serm.* 296, 6: *iacet Petri corpus Romae, dicunt homines, iacet Pauli corpus Romae, Laurentii corpus Romae, aliorum martyrum sanctorum corpora iacent Romae; et misera est Roma, et vastatur Roma; affligitur, conteritur, incenditur.*

(49) AUG., *serm.* 105, 5, 7.

(50) AUG., *serm.* 105, 7, 9. Cfr. *serm.* 296, 9: *non enim vocatus es ad amplectendam terram, sed ad comparandum caelum; non vocatus es ad felicitatem terrenam, sed ad caelestem; non ad temporales successus et prosperitatem volaticam et transitoriam, sed ad aeternam cum angelis vitam.*

(51) AUG., *serm.* 105, 6, 8; 10, 13.

(52) AUG., *serm.* 105, 9, 12. Cfr. *civ.* 2, 29, 1: *non audias degeneres tuos Christo Christianisve detrahentes et accusantes velut tempora mala, cum quaerant tempora, quibus non sit quieta vita, sed potius secura nequitia.*

magini all'interno del *Discorso* stesso, che si possono compendiare nel modo seguente, capitolo per capitolo:

1, 1 Nel Vangelo Cristo esorta a chiedere con insistenza.

2, 2 Anche da noi, una volta è venuto un amico che chiedeva ristoro e conforto e non sapevamo cosa offrirgli, cioè, come rispondere alle sue domande.

2, 3 Troveremo le risposte nelle Sacre Scritture, le quali, però, sono molto difficili da capire.

3 Occorre dunque pregare con insistenza, affinché il Signore ci conceda la capacità di intenderle.

3, 4 Quando ci esaudirà, ci donerà la Trinità, che è cibo eterno.

4, 5 Per poter gustare appieno il valore di ciò che abbiamo ricevuto, è necessario possedere anche un altro dono di Dio, cioè il dono della fede, della speranza e della carità.

4, 6 Leggendo il Vangelo di *Lc.* 11, 11-13, Agostino interpreta così questo dono (le virtù teologali): la carità è il pane e il suo contrario, la pietra, è la durezza del cuore; la fede è il pesce e il suo opposto, il serpente, è il velenoso inganno.

5, 7 La speranza è l'uovo. Agostino riconosce nel suo contrario, lo scorpione, che ha il veleno nella coda, coloro che si volgono a guardare indietro.

6, 8 Dio ci esorta a non perdere la speranza anche nelle tribolazioni e nelle amarezze del mondo.

7, 9 Il cristiano deve sperare nei beni eterni del Regno Celeste.

7, 10 Virgilio predisse per adulazione, l'eternità di Roma.

8, 11 Tutti i regni sono destinati a perire, ma la speranza del cristiano deve essere riposta nei beni eterni da cui non devono distoglierlo i mormoratori contro Cristo.

9, 12 Costoro attribuiscono ai cristiani la rovina di Roma e dicono che essa cadde proprio quando furono abbattuti gli idoli: ciò è falso. Alessandria, Costantinopoli e Cartagine, infatti, che da tempo hanno abbandonato il culto di questi falsi dei, sono stabili e prospere.

10, 13 Radagaiso, re dei Goti, pagano e cultore degli dei, fu sconfitto dopo che a Roma gli idoli erano stati abbattuti. La loro impotenza risaltò ancor più quando Alarico, avver-

sario degli idoli perché cristiano, si impadronì di Roma e vinse coloro che ancora confidavano in essi.

Durante il saccheggio i cristiani continuarono a lodare Dio che li premiò; coloro che invece Lo bestemmiarono, persero tutto, i beni e l'anima.

Agostino si augura che costoro si convertano.

2. *Simbolismi esegetici e dottrina teologica*

Agostino trae tutta la materia della sua predicazione dalla Bibbia. Era consuetudine dei predicatori della Chiesa antica ricavare tanto il soggetto quanto lo svolgimento dell'esposizione dalla Sacra Scrittura. Se all'inizio della predica Agostino prospetta il commento di un brano biblico particolare, durante la esposizione, poi, vi introduce altri passi e letture anche extra bibliche, spinto in ciò da motivi di carattere esegetico o da intento pastorale. Queste divagazioni richiedono spesso un approfondimento e un'ampia spiegazione: ciò può dare l'impressione che il discorso sfugga alle leggi della logica, ma questo era consueto negli antichi per i quali non esisteva lo scrupolo di andare fuori tema (53).

Possiamo riscontrare tale modo di procedere nel *Discorso* 105 in cui Agostino, dopo essersi soffermato sulla pericope del Vangelo di Luca 11, 5-13, chiama in causa la predizione virgiliana dell'eternità di Roma (54) per poi passare a considerare le sorti dei regni terreni e dell'uomo.

I passi biblici che Agostino introduce nel corso della predica, oltre quello che si prefigge di commentare, provengono per la maggior parte dal Nuovo Testamento.

Questa preferenza era logica per un predicatore cristiano per il quale la dottrina neotestamentaria costituiva il fondamento specifico della sua religione. Inoltre l'insegnamento di carattere morale che si poteva desumerne era di facile e immediata applicazione (55).

---

(53) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XVII.

(54) AUG., *serm.* 105, 7, 10; VERG., *Aen.* 1, 278 s.

(55) M. SIMONETTI, *Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni "Sermones" veterotestamentari*, in «Augustinianum», 1, 1985, 185. La preferenza di Agostino per il N.T. è ancor più visibile quando si constata che in PL XXXVIII, a 138 *Discorsi* sul N.T. ne fanno riscontro 50 sul V.T.

Vengono poi citati spesso i Salmi che Agostino evidentemente predilige tra i libri del Vecchio Testamento, come dimostra l'imponente raccolta delle sue *Enarrationes in Psalmos* (56).

I Salmi si adattavano alla lezione di morale, che Agostino esponeva nei suoi discorsi (57), anche perché i cristiani di allora li conoscevano bene essendo abituati a cantarli durante le funzioni liturgiche (58).

La Bibbia è un libro difficile e Agostino non manca di fare esplicito riferimento a questa difficoltà anche nel *Discorso* 105, 2, 3 (59): le Scritture non possono essere spiegate né da coloro che le hanno scritte, perché non ci sono più, né da nessun altro perché intorno a noi non c'è alcuno che le possa comprendere: infatti è mezzanotte, l'ignoranza è profonda come le tenebre che ci circondano (60).

La Bibbia era dunque per Agostino e per gli intellettuali cristiani del suo tempo, come è anche per noi, carica di oscurità e di mistero. Questo suo carattere dipendeva dalla presenza, sotto il senso letterale, di un senso spirituale, mistico, che doveva essere ricercato (61). Ciò che nella Scrittura non aveva una portata religiosa evidente, come anche tutto ciò che non era riconducibile immediatamente alla fede e ai costumi, doveva essere interpretato in senso figurato (62), cioè allegorico (63).

---

(56) Nel *Discorso* 105 sono citati ben 6 Salmi: 118, 49; 33, 2; 146, 2; 126, 1; 120, 4; 113, 4 (citato anche al v. 5).

(57) In *serm.* 105, 7, 9 l'introduzione del concetto di *civitas caelestis* procede dall'esegesi dei Salmi 146, 2; 126, 1; 120, 4. Inoltre l'esortazione alla lode di Dio anche nelle tribolazioni ha come sostegno il Salmo 33, 2, citato due volte nello stesso capitolo (6, 8) e un'altra ancora nel cap. 10, 13.

(58) M. SIMONETTI, *Sulla tecnica* cit., 186.

(59) AUG., *serm.* 105, 2 3: *fortassis quod ille interrogavit, in libro positum est, sed obscurum est. Forte dixit hoc Apostolus in epistola sua. Sic dixit, ut legere possis, intellegere non possis; transire non permitteris.*

(60) AUG., *serm.* 105, 2, 3: *urget enim interrogator; ipsum Paulum, aut Petrum, aut aliquem Prophetam interrogare non sineris. Iam enim requiescit familia ista cum Domino suo, et saeculi huius ignorantia valida est, hoc est, nox media*; cfr. *serm.* 93, 7, 8: *quid est media nocte?... noctem posuit pro ignorantia.*

(61) H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987, (Paris, 1971), 391 s.; cfr. AUG., *epist.* 137, 1, 3: *tam multa, tamque multiplicibus mysteriorum umbraculis opacata intellegenda proficientibus restant.*

(62) AUG., *doctr. christ.* 3, 10: *quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas.*

(63) AUG., *util. cred.* 3, 5: *secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda.* Il

Indubbiamente Agostino conosceva l'importanza del senso letterale, come dimostra tutta una parte della sua opera di esegeta (64). Esso è infatti il fondamento solido senza il quale ogni *intelligere figurate* sarebbe, altrimenti, fondato sul vuoto (65). Ma non è quello il campo preferito di Agostino: egli desidera penetrare il senso mistico che è quello che lo interessa maggiormente (66).

Il gusto dell'esegesi allegorica dei testi vanta, prima di lui, un'antichissima tradizione che va dall'interpretazione simbolica delle opere di Omero a quelle dei carmi virgiliani (67).

Gli stoici, per esempio, si servivano del metodo allegorico per dimostrare che i loro principi erano già contenuti in quei poemi. Era dunque un processo interpretativo comune tanto ai pagani quanto ai cristiani e ancora molto diffuso ai tempi di Agostino, cioè nell'ambito di una cultura che si suole chiamare della decadenza.

Era, questa, una cultura fatta di pochi testi classici, ma esperta nei giochi retorici, coi quali, traendo spiegazioni profonde da significati nascosti, risvegliava l'interesse dei lettori e degli uditori (68). L'*intelligere figurate* abbisogna di una prima disposizione d'animo che è la *fides*. Se cerchiamo la verità, Dio ci esorta ad insistere: *ergo ad ipsum Dominum, ad ipsum cum quo familia requiescit, pulsa orando, pete, insta* (69).

Cercate e troverete, vuol dire che chi crede non ha ancora trovato pienamente: *et interrogat quod forte tu per simplicitatem fidei nesciebas* (70).

---

criterio metodologico applicato da Agostino all'interpretazione delle Scritture si trova nel III libro del *De doctrina christiana*, opera in quattro libri, la cui edizione completa uscì nel 426-7; cfr. A. TRAPÉ, *S. Agostino*, in *Patrologia* cit., III, 356. L'intento di Agostino era di fornire un metodo di interpretazione sia per la comprensione del testo sia per esporre i risultati ottenuti; cfr. *doctr. christ.* 1, 1, 1: *duae sunt res quibus nititur omnis tractatis Scripturarum; modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt.*

(64) Cfr. *De Genesi ad litteram libri 12, Locutionum in Heptateuchum libri 7, Quaestionum in Heptateuchum libri 7.*

(65) AUG., *serm.* 2, 7: *quando auditis exponi sacramentum Scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae, quasi in aere quaeratis aedificare.*

(66) H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 403.

(67) H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 404 s.

(68) G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia, 1980, 58-62.

(69) AUG., *serm.* 105, 3.

(70) AUG., *serm.* 105, 2, 2.

Infatti la fede cerca, ma è l'intelligenza che trova: *fides quaerit, intellectus invenit* (71). L'intelligenza è in certo senso la ricompensa della fede: *intellectus enim merces est fidei* (72). La fede consiste perciò nel credere quello che ancora non vediamo; il premio è il vedere quello che crediamo (73).

La *fides* così, acquista, per quanto riguarda la Scrittura un carattere di « pre - comprensione »; in altri termini possiamo giungere a determinarne il contenuto e il significato, solo se già lo crediamo (74).

Il carattere ispirato della Bibbia induce Agostino a prenderne in esame tutti i particolari, che a lui appaiano pregni di significati riconducibili tanto all'ispirazione divina, quanto all'utilità dell'uomo (75).

Un processo interpretativo molto usuale nel mondo cristiano era quello di considerare il Vecchio Testamento una prefigurazione del Nuovo, un passaggio « dal mito al Logos, dalla verità nascosta sotto il simbolo, alla verità manifestata nella sua realtà » (76).

L'unità profonda della Bibbia è Cristo profetato nel Vecchio Testamento e realizzato nel Nuovo. Infatti la Legge *spiritaliter intellecta, Evangelium est* (77).

I *Discorsi* agostiniani presentano un'infinità di esempi riguardo all'uso dell'allegoria o, per meglio dire dei simbolismi esegetici (78). Grazie a questi il vescovo può affrontare con i suoi fedeli questioni difficili o astratte. Il contenuto della sua attività omiletica è, infatti, ispirato alla sua vasta attività let-

---

(71) AUG., *trin.* 15, 2, 2.

(72) AUG., *in evang. Ioh.* 29, 6.

(73) AUG., *serm.* 43, 1: *est autem fides credere quod nondum vides, cuius fidei merces est videre quod credis.*

(74) G. RIPANTI, *Agostino teorico* cit., 66. 82.

(75) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XXXV.

(76) G. RIPANTI, *Agostino teorico* cit., 59 s.

(77) AUG., *serm.* 25, 2. Nel *Discorso* 105 troviamo alcune figure del Vecchio Testamento che anticipano quelle del Nuovo: lo sposo del Cantico dei Cantici (4, 6) e la discendenza di Abramo (7, 9) sono la prefigurazione di Cristo; cfr. *serm.* 81, 8: *nescis hoc significasse in semine Abrahae? Nam semen Abrahae, ait Apostolus, quod est Christus*; cfr. *Gal.* 3, 16.

(78) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale,* in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, p. XXXV.

teraria e da essa nutrito ed è perciò che i suoi *Discorsi* assumono un carattere nettamente teologico e speculativo (79).

Oggetto della pericope del Vangelo di Luca 11, 5-13, commentata da Agostino nel discorso in esame, è l'efficacia della preghiera (80).

Con le parabole dell'amico importuno (*Lc.* 11, 5-13) e del giudice iniquo e della vedova importuna (*Lc.* 18, 1-8) il Signore esorta a bussare, cioè a chiedere (81), perché vuole concedere (82). L'esortazione è diretta al nostro bene (83), perché anche se Dio sa già ciò che a noi occorre, vuole che il nostro desiderio sia esercitato nella preghiera, affinché possiamo prendere da Lui ciò che Egli si prepara a darci (84).

Il Signore a volte differisce ciò che vuole dare perché si desideri maggiormente ciò che chiediamo: *et quod dare vult, differt, ut amplius desideres dilatum, ne vilescat cito datum* (85).

Il desiderio permette di assicurare la preghiera continua: *"sine intermissione orate", quid est aliud quam: Beatam vitam, quae nulla nisi aeterna est, ab eo qui eam solus dare potest, sine intermissione desiderate? Semper ergo hanc a Domino Deo desideremus, et oremus semper* (86). Non dobbiamo essere pigri, ma accrescere il desiderio con la preghiera: *erubescat humana pigritia; plus vult ille dare, quam nos accipere; plus vult ille misereri, quam nos a miseria liberari* (87).

Ciò che domandiamo è ricevere la Trinità che Agostino vede raffigurata nei tre pani chiesti dall'amico importuno nel

---

(79) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 402.

(80) Gli elementi di una dottrina sulla preghiera sono sparsi nell'opera intera di Agostino. Si possono raggruppare soprattutto attorno a due testi: l'*Enarratio in Psalmum* 85 e l'*Epistola* 130 a Proba; cfr. A. SOLIGNAC, *La Prière dans la tradition chrétienne*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XXXV, Paris, 1986, 2263.

(81) AUG., *serm.* 105, 1, 1: *stimulavit nos petere, quaerere, pulsare, donec accipiamus quod petimus, quod quaerimus, quod pulsamus.*

(82) AUG., *serm.* 105, 1, 1: *Dominus autem noster Iesus Christus inter nos petitor, cum Patre dator, non utique nos tantum hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet.*

(83) AUG., *serm.* 105, 1, 1: *nam ille quod nos hortatur, propter nos hortatur.*

(84) AUG., *epist.* 130, 8, 17: *quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare.*

(85) AUG., *serm.* 105, 3.

(86) AUG., *epist.* 130, 9, 18; cfr. *1 Thess.* 5, 16.

(87) AUG., *serm.* 105, 1, 1.

brano evangelico (88). Quando l'avremo intesa otterremo il nutrimento per noi e per gli altri: è cibo eterno, immutabile, creatore, pastore e datore di vita (89).

Per gustare ciò che ci è stato elargito dobbiamo avere tre disposizioni d'animo: la fede, la speranza e la carità, doni di Dio (90) come si desume dalle Scritture: *"Sicut Deus unicuique partitus est mensuram fidei"* (*Rom.* 12, 3) ... *"In quo spem dedisti mihi"* (*Ps.* 118, 49) ... *"Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis"* (*Rom.* 5, 5) (91).

I tre pani dati all'amico importuno rappresentano oltre che la Trinità anche le tre virtù teologali che Agostino vede simboleggiate nel pane, nel pesce e nell'uovo del racconto evangelico (*Lc.* 11, 11-13) (92), sottolineando però che si tratta di una sua interpretazione: *ne forte sint illa tria* (93).

La carità è il pane cui viene contrapposta la durezza di cuore raffigurata dalla pietra (94) e, delle tre, è la più importante (95) perché l'utilità del pane domina su tutti gli alimenti (96).

---

(88) AUG., *serm.* 105, 1, 1: *quantos autem voluit? Nihil plus ille voluit quam tres.*

(89) AUG., *serm.* 105, 3, 4: *cum autem perveneris ad tres panes, hoc est, ad cibum et intellegentiam Trinitatis, habes et unde vivas, et unde pascas... Non panis ille finietur, sed indigentiam tuam finiet. Panis est... Aeternus... Incommutabilis... Creator... Pastor et vitae dator.* In *epist.* 130, 8, 15 propone la stessa interpretazione in forma dubitativa (*ab amico sibi tres panes cupiens commodari, quibus fortasse ipsa Trinitas unius substantiae figurata est*).

(90) AUG., *serm.* 105, 4, 5: *sed opus est ut habeas caritatem, habeas fidem, habeas spem; ut possit tibi dulce esse quod datur. Et haec ipsa tria sunt: fides, spes, caritas. Et haec ipsa dona Dei sunt.*

(91) AUG., *serm.* 105, 4, 5. A. M. LA BONNARDIÈRE, *Le verset paulinien Rom.* 5, 5, *dans l'oeuvre de saint Augustin*, in « Augustinus Magister », II, Paris, 1954, 657-665, fa notare che Agostino ha citato nelle sue opere almeno 201 volte il versetto di san Paolo, *Rom.* 5, 5 facendone il supporto scritturistico di questioni di vario carattere, soprattutto nella controversia antipelagiana, relativa alla grazia.

(92) AUG., *serm.* 105, 4, 6. Questa triplice simbologia è usata da Agostino oltre che nel *serm.* 105, 4, 6 e in *epist.* 130, 8, 16 anche in *quaest. evang.* 2, 22: *intelligitur panis charitas... Piscis autem intelligitur fides invisibilium... In ovo intelligitur spes.*

(93) AUG., *serm.* 105, 4, 6; cfr. *epist.* 130, 8, 16: *aliud aliquid congruentius ista significent.* Agostino propone ancora la sua interpretazione in forma dubitativa in *serm.* 105, 5, 7: *restat spes, quae, quantum mihi videtur, ovo comparatur.*

(94) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *ideo bene panem intellegimus in his tribus caritatem. Propterea pani lapidem opposuit, quia duritia contraria est caritati.*

(95) AUG., *serm.* 105, 4, 5 e 4, 6: *"Maior autem horum caritas"* (*I Cor* 13, 13).

(96) AUG., *epist.* 130, 8, 16: *in cibis utique vincit caetera panis utilitas.*

La fede è il pesce buono che rimane integro in mezzo ai flutti i quali, a loro volta, sono il simbolo delle avversità e delle tentazioni di questo mondo (97).

Essa è raffigurata nel pesce anche in ragione dell'acqua del Battesimo (98).

Mediante la *fides* è stata fidanzata la sposa di cui parla il Cantico dei Cantici (99) ed è anche la promessa, con la quale Cristo, nostro sposo, ci ha vincolati (100). Alla *fides* si oppone il serpente (101) che già un tempo persuase col veleno dell'inganno a non credere a Dio (102). Come allora corruppe Eva così può fare ancora con noi, insidiando la purezza dei nostri pensieri riguardo a Cristo (103).

La speranza è l'uovo. L'una non è ancora realtà, l'altro non è ancora pulcino (104). Essa guarda alle cose future e disprezza quelle presenti (105).

---

(97) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *piscem fidem intellegimus... Vivit inter fluctus, nec frangitur aut solvitur fluctibus. Vivit inter tentationes tempestatesque huius saeculi, pia fides; saevit mundus, et integra est.* L'immagine del mare si trova spesso associata a quella del *saeculum*; entrambi significano il mondo: *mare enim in figura dicitur saeculum hoc, salsitate amarum, procellis turbulentum* (*in psalm.* 64, 9); cfr. *serm.* 252, 2: *numquid non videmus, fratres, verbum Dei retia esse, et hoc saeculum mare?* Come il mondo, il mare è apportatore di lampanti avversità ma anche di false prosperità, perciò sempre da temere; cfr. *serm.* 105, 8, 11: *adversorum est manifesta pernicies, prosperorum falsa blandities. Time mare et quando malacia est.* Il *saeculum* diventa a sua volta simbolo di tutte le realtà terrene e temporali; cfr. *serm.* 105, 2, 2: *de vita huius saeculi, in qua omnes velut peregrini transeunt, nec ullus quasi possessor manet*; cfr. *serm.* 105, 2, 3: *saeculi huius ignorantia valida est.*

(98) AUG., *epist.* 130, 8, 16: *fides significetur in pisce, vel propter aquam Baptismi*; cfr. *quaest. evang.* 2, 22.

(99) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *in fide enim desponsata est illa, cui dicitur in Canticus canticorum: "Veni de Libano, sponsa mea, veniens et pertransiens ab initio fidei"* (*Cant.* 4, 8, secondo la traduzione dei Settanta).

(100) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *ideo et desponsata, quia desponsationis initium fides est. Promittitur enim ab sponso aliquid, et promissa fide detinetur.*

(101) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *opposuit autem Dominus serpentem pisci.*

(102) AUG., *epist.* 130, 8, 16: *cui contrarius est ille serpens, qui ut non crederetur Deo, venenosa fraude persuasit.*

(103) AUG., *serm.* 105, 4, 6: *et: "Timeo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo", id est, quae est in fide Christi*; cfr. *2 Cor.* 11, 3.

(104) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *restat spes quae, quantum mihi videtur, ovo comparatur. Spes enim nondum pervenit ad rem; et ovum est aliquid, sed nondum est pullus.*

(105) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, futura exspectemus.*

Contrario all'uovo è lo scorpione che lo insidia con il veleno che ha nella coda, cioè dietro (106). Dannoso alla speranza è volgersi indietro, riporla nel mondo presente pieno di tentazioni, come accadde alla moglie di Lot nel racconto della Genesi (19, 26), la quale fu mutata in una statua di sale per essersi voltata a guardare la distruzione di Sodoma (107).

Paolo ci esorta a sperare in ciò che ancora non vediamo e ad attendere con pazienza (108), dal momento che ciò che vediamo dura solo per poco tempo e *quae autem non videntur, aeterna* (109). Anche Agostino richiama alla pazienza dell'attesa: essa è come il calore che deve far sì che si schiuda l'uovo per la nuova vita (110).

Nelle tribolazioni occorre dunque essere miti e pazienti (111). Non ci distolga il mondo, cioè lo scorpione con lo strepito delle cose presenti, per poi indurci a trovare riposo *in mundo pereunte* (112). Non ci allontani il mondo da ciò che Cristo ha promesso, cioè la vita eterna (113).

Strettamente congiunta con la speranza è la lode a Dio. Essa infatti è *in spe* (114), poiché quaggiù noi lodiamo ciò che ancora non vediamo né possediamo veramente (115). La lode assume in Agostino una dimensione escatologica, poiché è vista

---

(106) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *non ergo scorpius perimat ovum tuum, mundus iste spem tuam, ut ita dicam, veneno eo contrario, quo retrario.*

(107) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *quando autem scatet tentationibus mundus, velut pluvia Sodomae sulfurea, metuendum est exemplum uxoris Loth. Retro enim respexit; et ubi respexit, ibi remansit. In salem conversa est, ut prudentes condiret exemplo.*

(108) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *apostolus Paulus de hac spe ita loquitur: "Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus"* (*Rom.* 8, 24 s.).

(109) *2 Cor.* 4, 18; cfr. AUG., *serm.* 105, 5, 7.

(110) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *est ovum, et pullus nondum est. Et testudine tectum est; non videtur, quia operitur, cum patientia exspectetur; fervescat, ut viviscat.*

(111) AUG., *serm.* 81, 2: *magna res agitur, ut mites simus: necessaria res in adversis... In pressura parabas servare patientiam.*

(112) AUG., *serm.* 105, 5, 7.

(113) AUG., *epist.* 130, 8, 16: *cui contrarius est scorpius, quoniam qui sperat aeternam vitam, quae retro sunt obliviscitur, et in anteriora se extendit.*

(114) C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo S. Agostino*, in C. Vagaggini-G. Penco, *La Preghiera*, Roma, 1964, 411.

(115) AUG., *serm.* 255, 5, 5: *ecce spes lactat nos, nutrit nos, confirmat nos, et in ista laboriosa vita consolatur nos; in ipsa spe cantamus "alleluia".*

nella prospettiva del cielo (116). È necessario perciò lodare Dio per tutto ciò che ci dà, non solo per le gioie ma anche per i dolori delle correzioni e delle tribolazioni (117).

La digressione sulla speranza occupa, nel discorso in esame, uno spazio più ampio, poiché costituisce il legame con la parte che Agostino intende sviluppare diffusamente nel corso della predica.

Se il mondo, i regni terreni, la città che ci ha generato fisicamente (che si identificherà con Roma) trovano nella storia una fondazione precaria, per la caducità cui sono condannate le cose umane (118) e perché le Scritture l'hanno predetto (119), l'individuo può confidare nella salvezza, nell'eternità vera se conserverà la speranza in un bene eterno, stabile (120).

Agostino si augura che la Gerusalemme storica di cui parla Matteo (23, 37), simbolo della *civitas terrena*, si converta e raduni i suoi figli attorno a Cristo simboleggiato nella gallina che protegge i pulcini sotto le ali (121).

Auspica inoltre che la gallina inghiotta gli scorpioni affinché vengano cambiati all'interno del suo corpo in uova (122), ossia che i bestemmiatori, pur sottoposti alle prove sulla terra, si convertano e diventino cittadini del cielo (123), di Gerusa-

---

(116) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *sed ibi erant et nostri, et afflicti sunt: sed noverant dicere: "Benedicam Dominum in omni tempore". Afflicti sunt in regno terreno; sed regnum caelorum non perdiderunt; immo ad illud capessendum exercitatione tribulationum meliores effecti sunt*; cfr. *Ps.* 33, 2.

(117) AUG., *serm.* 105, 6, 8: *felix sit mundus, evertatur mundus: "Benedicam Dominum", qui fecit mundum. "Benedicam" prorsus. Secundum carnem bene sit, secundum carnem male sit: "Benedicam Dominum in omni tempore; semper laus eius in ore meo"*; cfr. *Ps.* 33, 2; *Iob.* 1, 21; cfr. *in psalm.* 144, 4: *sive ergo in eius donis, sive in eius flagellis, lauda tu. Laus flagellantis, medicina est vulneris.*

(118) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *finis erit terrenis omnibus regnis.*

(119) AUG., *serm.* 105, 7, 9: *nam ista peritura praedicta sunt, praedicta omnino.*

(120) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate.*

(121) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *"Ierusalem, Ierusalem", illi falsae et perditae, "quoties volui colligere filios tuos, tamquam gallina pullos suos, et noluisti"? Non nobis dicatur: "Quoties volui, et noluisti"! Illa enim gallina divina Sapientia est; sed assumpsit carnem, ut pullis congrueret.*

(122) AUG., *serm.* 105, 9, 12: *animadvertistis forte, quomodo gallina concidat scorpionem. Utinam ergo et istos blasphemantes, in terra reptantes, de cavernis prodeuntes, et male pungentes, illa gallina concidat et devoret, in corpus suum traiciat, et in ovum vertat.*

(123) AUG., *serm.* 105, 10, 13: *veniant ergo, desinant blasphemare, discant adorare; scorpii pungentes a gallina comedantur, in corpus traicientis convertantur; in terra exerceantur, in caelo coronentur.*

lemme, figura della città celeste, *quae nos spiritaliter genuit,* perché *in caelo fundata est* (124).

In Agostino l'efficacia del simbolo si dilata: non consiste solo in parole, in immagini verbali di cui fa uso la Scrittura, ma si introduce nella oggettività delle cose di cui richiama l'esistenza.

Inserendosi nella realtà, il simbolo permetterà al credente di leggerlo dappertutto. Così, non solo la storia sacra, ma anche quella profana gli appariranno cariche di un significato spirituale: l'*imperium sine fine* dell'*Eneide,* citato da Agostino in *serm.* 105, 7, 10 e in *civ.* 2, 29, 1 si eleverà da Giove al vero Dio, «dall'eternità terrena di Roma alla vera vita eterna» (125).

Così anche la formula liturgica *sursum cor* (126), che troviamo in *serm.* 105, 8, 11, si arricchisce di profondi significati per la vita del cristiano. Nella concisione del suo enunciato l'immagine mette in risalto la direzione verticale che deve orientare l'esistenza cristiana (127), ponendo l'accento sulla dimensione antitetica terra-cielo (128).

È un'esortazione di carattere morale alla speranza nelle cose eterne (129). Questo testo liturgico che i fedeli conoscevano

---

(124) AUG., *serm.* 105, 7, 9; cfr. *in psalm.* 142, 3: *antiqua ergo ista civitas Dei, semper tolerans terram, sperans caelum, quae etiam Jerusalem vocatur et Sion*; cfr. anche *catech. rud.* 20, 36 e *civ.* 17, 16. Per il concetto di *civitas caelestis* vedi più avanti.

(125) H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 494 s.

(126) L'espressione fa parte del dialogo che si svolge durante la funzione liturgica fra il celebrante e il popolo all'inizio dell'anafora eucaristica. Le più antiche menzioni di questo testo si trovano nella *Traditio apostolica* di Ippolito e nel *De oratione dominica* di Cipriano; cfr. S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone,* I, Paris, 1984, 325. La formula più familiare ad Agostino è quella al singolare, anche se non si trovano attestazioni di questa negli antichi sacramentari e negli studi sull'Ordinario della Messa. Agostino usa il plurale — *corda* — solo in tre passi. La sua preferenza per il singolare è inspiegabile; si possono fare su ciò solo delle ipotesi e delle congetture; cfr. M. PELLEGRINO, «*Sursum cor*» *nelle opere di sant'Agostino,* in «Recherches Augustiniennes», 3, 1965, 181-187.

(127) S. POQUE, *Le langage symbolique* cit., I, 326.

(128) AUG., *serm.* 311, 18, 15: *audis quotidie, homo fidelis: "Sursum cor"; et quasi contrarium audias, tu mergis in terram cor tuum;* cfr. *in evang. Ioh.* 18, 6: *pone in terra terrena, sursum cor.*

(129) AUG., *serm.* 105, 8, 11: *non ergo deficiamus, fratres: finis erit terrenis omnibus regnis... Figite spem in Deum, aeterna concupiscite, aeterna exspectate... Omnino non frustra audiamus: "Sursum cor". Quid ponimus cor in terra, cum videamus quia evertitur terra?* M. PELLEGRINO, «*Sursum cor*» *nelle opere di*

benissimo serviva ad Agostino, pastore d'anime, ad istruirli e ad esortarli, perciò non divenne mai per lui una formula stereotipata. L'Ipponate, come attingeva alla Scrittura ispirata il nutrimento quotidiano per il suo gregge, così trovava naturale e spontaneo richiamarsi alla preghiera liturgica per l'orientamento della vita (130).

3. *Stile*

Per rendere comprensibili i contenuti della sua predicazione Agostino si vale di uno stile omiletico personale. Il suo intento pastorale era farsi capire da tutti, perciò, nella forma esteriore, ricerca tre obiettivi: la chiarezza, l'espressività e la gravità (131). La retorica, di cui non solo si era nutrito durante la sua formazione scolastica, ma che aveva anche insegnato per tredici anni, è sempre presente nella sua opera. Il carattere popolare dei suoi discorsi sembra essere privo degli artifici e degli ornamenti di questa disciplina, tuttavia ne è inevitabilmente impregnato (132). Nel contempo si nota in lui l'oratore cristiano che usa la Bibbia non solo per i contenuti, ma anche per il suo linguaggio che insegna l'eloquenza attraverso una via più specificamente cristiana di quella della retorica tradizionale (133). L'*humilitas* dello stile biblico ha un intento: far comprendere a tutti la parola di Dio.

L'oratore cristiano era favorito, nel suo compito, da due fattori: la facilità con cui le masse si erano appropriate degli ornamenti e degli artifici retorici e la perdita da parte della retorica pagana dei suoi più validi ed efficaci contenuti (134).

L'esigenza della chiarezza fece adottare ad Agostino un tipo di lingua che non è il latino volgare della sua epoca, ma quello dell'ambiente colto, da lui reso semplice e facile anche per l'uomo del popolo (135).

---

sant'Agostino cit., 179. 190-200 oltre a sottolineare di aver notato per ben 45 volte l'uso di questa formula nelle opere di Agostino, ha passato in rassegna il significato che di volta in volta essa ha assunto: apologetico, dottrinale, morale.

(130) M. PELLEGRINO, «*Sursum cor*» *nelle opere di sant'Agostino* cit., 205 s.

(131) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., I, 396.

(132) H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 66 s.

(133) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., I, 396.

(134) E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, 1960, (Bern, 1958), 47-55.

(135) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., I, 396.

Il periodare declamatorio tipico dell'oratoria classica non era adatto all'oratoria cristiana popolare, perciò Agostino si indirizzò verso altri mezzi stilistici più accessibili e accetti al suo uditorio (136): ornamenti dello stile che, se per i fedeli rappresentavano una consuetudine, per il vescovo erano un mezzo di persuasione pedagogica (137).

Nel *Discorso* 105, come del resto in tutte le sue prediche, abbondano figure di stile, come parallelismi o anafore (138), paronomasie (139), rime (140), *gradationes* (141), *geminationes* (142), polittoti (143), procedimenti per asindeto (144), parallelismi antitetici (145).

Questi ultimi si incontrano con maggior frequenza; nascono dal modo di pensare di Agostino e risentono ampiamente dell'influenza biblica e soprattutto dello stile e del ritmo dei Salmi. Lo stile coordinativo e antitetico, molto gradito al popolo, rompeva l'unità organica della frase per mettere in rilievo un elemento del pensiero considerato come essenziale (146).

---

(136) F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, in *Miscellanea Agostiniana* cit., II, 757.

(137) E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., 37.

(138) AUG., *serm.* 105, 1, 1: *quod petimus, quod quaerimus, quod pulsamus;* 3, 4: *panis est, et panis est, et panis est: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus;* 7, 9: *civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina;* 10, 13: *ubi requies? ubi salus? ubi spes?*

(139) AUG., *serm.* 105, 6, 8: *o munde immunde.*

(140) AUG., *serm.* 105, 9, 12: *aut si Romam servare potuerunt, quare ipsi ante perierunt?*

(141) AUG., *serm.* 105, 9, 12: *et tamen et crevit, et crescit, et manet*; 3: *pulsa orando, pete, insta.*

(142) AUG., *serm.* 105, 10. 13: *mementote, fratres, mementote.*

(143) AUG., *serm.* 105, 6, 8: *aeterna promisit aeternus.*

(144) AUG., *serm.* 105, 6, 8: *felix sit mundus, evertatur mundus*; 7, 9: *habent mutationes terrena regna; veniet ille.*

(145) AUG., *serm.* 105, 3, 4: *disce, et doce, vive, et pasce*; 7, 9: *si non manet civitas quae nos carnalitcr genuit, manet quae nos spiritaliter genuit*; 8, 11: *adversorum est manifesta pernicies, prosperorum falsa blandities* (parallelismo con procedimento asindetico); 9, 12: *maledicimur et benedicimus, blasphemati deprecamur;* 10, 13: *foris nihil, intus nihil; inanis arca, inanior conscientia.*

(146) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 255. Contrariamente a quanto aveva affermato nel IV libro del *De doctrina christiana*, in cui enuncia i principi e gli esempi dell'oratoria sacra e dove aveva, tra l'altro, consigliato l'alternanza degli stili: elevato, medio e umile (*doctr. christ.* 4, 22, 51: *omnibus generibus dictio varianda est*), Agostino mostra di prediligere lo stile coordinativo anche in opere come il *De civitate Dei* e le *Confessioni*; cfr. CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 257. Viceversa si nota un

Per raggiungere una più forte espressività, Agostino usa spesso giochi di parole, veri *calembours* (147), particolarmente apprezzati dal suo uditorio. Si serve, ancora, di aforismi che adotta a scopo didattico, come mezzo per educare la gente semplice (148).

Il terzo obiettivo del suo stile è la *gravitas* che raggiunge mediante frequenti citazioni bibliche (149).

Nel *Discorso* 105 sono inoltre presenti immagini e comparazioni in gran parte di carattere scritturistico, molto convenzionali, consuete e probabilmente entrate a far parte del linguaggio corrente (150).

Esse rendono percettibili delle verità astratte e rendono concreti, mediante riferimenti alla vita quotidiana, i precetti morali che il pastore d'anime vuole inculcare con un linguaggio particolarmente incisivo (151).

Spesso il discorso si sviluppa nella rapida forma di un'azione vivacemente dialogata tra l'oratore ed un ipotetico interlocutore, come se Agostino si rivolgesse ad una sola persona, secondo un uso familiare anche agli altri Padri. Tale consuetudine può spiegarsi con l'influsso della diatriba cinico-stoica

---

cambiamento di livelli stilistici anche nei *Discorsi* (in cui avrebbe dovuto usare sempre lo stile dimesso), a seconda dei gusti, della qualità e varietà dell'uditorio; cfr. M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, pp. LXXXII s. A Cartagine per esempio, predicava, come sostengono alcuni (R. J. OROZ, *La retórica en los Sermones de S. Augustín*, Madrid, 1963, 187), come un professore, perché pare che avesse tra i suoi ascoltatori, gente colta e raffinata; potrebbe costituirne una prova la citazione virgiliana contenuta in *serm.* 105, 7, 10. A Ippona invece e, in genere fuori Cartagine, parlava come un predicatore popolare, perché i suoi fedeli erano generalmente persone semplici e incolte.

(147) AUG., *serm.* 105, 9, 12: *et olim eversa est Caelestis, quia non fuit caelestis, sed terrestris.*

(148) AUG., *serm.* 105, 5, 7: *intende, extendere in anteriora, obliviscere praeterita. Quae enim videntur, temporalia sunt*; 6, 8: *aeterna promisit aeternus*; 8, 11: *sursum cor.*

(149) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., I, 399 s. Abbiamo già sottolineato quanto peso abbia la Bibbia nella predicazione agostiniana, sia dal punto di vista contenutistico che da quello formale.

(150) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 271.

(151) Tra le metafore riscontrate nel nostro *Discorso* troviamo *mare* (*serm.* 105, 8, 11) e *saeculum* (*serm.* 105, 2, 2) per «mondo» (vedi sopra p. 41, n. 1); *arca* per coscienza (*serm.* 105, 10, 13). Tra le comparazioni cfr. *serm.* 105, 10, 13: *tamquam integra vasa de fornace exierunt*; 8, 11: *omnes qui... blasphemant Christum nostrum, cauda scorpionis sunt.*

che dava alla predica un sapore di conversazione immediata con l'uditorio (152).

Il dialogo poteva essere introdotto per spezzare la monotonia che assumeva alle volte il discorso con i suoi frequenti parallelismi antitetici (153): interrogazioni, apostrofi, esclamazioni (154) tenevano desto l'interesse degli ascoltatori.

A questo intento sono riconducibili anche l'umorismo, la ironia e il sarcasmo cui indulge a volte Agostino (155).

Questo uso di figure, di parola e di pensiero, può sembrare un abuso di retorica. Tuttavia, senza entrare nel merito della difficile, anzi irresolubile questione di quanto debba Agostino alla retorica classica, nella sua opera, e soprattutto nella sua predicazione (156), si può concludere col dire che tali ornamenti sono mezzi espressivi che il predicatore sceglie tra quelli caratteristici della conversazione popolare e costituiscono perciò l'espressione di un ritmo anteriore ad ogni classificazione di carattere scolastico (157).

ANNALISA RODOMONTI

---

(152) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., I, 400.

(153) CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* cit., II, 267.

(154) AUG., *serm.* 105, 3, 4: *Deus qui tibi dat, nihil melius quam se tibi dat. Avare, quid aliud quaerebas? Aut si aliud petas, quid tibi sufficit, cui Deus non sufficit?*; 6, 8: *quid strepis, o munde immunde?*

(155) M. PELLEGRINO, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino. I Discorsi* cit., XXIX, pp. LXXXIX-XCIII. In *serm.* 105, 9, 12 troviamo il tono sarcastico in tutta la requisitoria contro gli idoli che si conclude con il *calembour, Caelestis/caelestis* che, come si può immaginare, avrà destato l'ilarità dell'uditorio.

(156) Agostino, maestro di retorica, aveva fatto di essa quasi la sua seconda natura; cfr. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., 60. Perciò «non potremo mai distinguere esattamente quanto, in lui, dipende dall'arte o dalla natura; discernere in quale misura lo sviluppo del suo genio abbia potuto essere aiutato dalla pratica scolastica» (H. I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica* cit., 68).

(157) F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, in *Miscellanea Agostiniana* cit., II, 758.

LA DIFFERENZA MORALE TRA I METODI NATURALI E LA CONTRACCEZIONE

PARTE SECONDA

DIFFERENZA ANTROPOLOGICA E MORALE TRA CONTRACCEZIONE E CONTINENZA PERIODICA

A questo punto è doveroso prendere in considerazione l'obiezione più sottile che finora sia stata fatta al Magistero della Chiesa in materia.

Ci si chiede quale sia la differenza tra un atto coniugale compiuto nel periodo infecondo della donna e uno compiuto mediante contraccezione.

La variante sarebbe solo nei mezzi: naturali nel primo caso, artificiali nel secondo.

Giovanni Paolo II avverte che vi è « una *differenza assai più vasta* e profonda di quanto abitualmente non si pensi e che coinvolge in ultima analisi due concezioni della persona e della sessualità umana tra loro irriducibili » (FC, 32 d), e invita « ad approfondire la differenza antropologica e al tempo stesso morale che esiste tra la contraccezione e il ricorso ai ritmi infecondi » (*ib.*).

Non si tratta dunque semplicemente di una questione « ecologica » per salvaguardare la salute della donna e proteggerla dall'inquinamento causato dai mezzi chimici o dai rischi connessi ai contraccettivi meccanici (cosa peraltro già sufficiente per guardare con giustificato sospetto la contraccezione).

Già Paolo VI, nell'*Humanae vitae,* aveva tenuto implicitamente presente la nostra questione affermando che « la Chiesa è coerente con se stessa quando ritiene lecito il ricorso ai periodi infecondi mentre condanna come sempre illecito l'uso dei mezzi direttamente contrari alla fecondazione, anche se ispirato da ragioni che possano apparire oneste e serie » (HV, 16).

E soggiungeva che « tra i due casi esiste una differenza essenziale » (*ib.*).

Esaminiamo allora le differenze tra i due metodi.

Per amore di scheletricità e di ordine le esprimiamo in dieci punti.

I. Nella contraccezione i coniugi « si comportano come arbitri del disegno divino » (HV, 13).

Di fatto si sostituiscono a Lui nel determinare quale sia il significato del corpo e dei suoi atti.

Ne emerge la coscienza di essere padroni o proprietari di se stessi.

Uno slogan dei nostri tempi esprime questa consapevolezza nei seguenti termini: « Il corpo è mio, e ne faccio quello che voglio io ».

Nella continenza periodica invece si usufruisce del matrimonio riconoscendosene ministri.

Di fatto si accetta e il significato intrinseco degli atti e il ritmo di fertilità o infertilità stabilito da Dio.

Si riconosce di essere qui, come in ogni altro settore della vita, dipendenti da Lui, accogliendo il periodo non fertile come una sua indicazione.

L'affermazione di San Paolo: « O non sapete che non appartenete a voi stessi » (*1 Cor.* 6, 19) è accolta nella sua chiara evidenza.

II. Nella contraccezione si toglie agli organi genitali la capacità di procreare.

Essi, che nel loro linguaggio nativo sono ordinati a suscitare la vita, vengono contraddetti nel loro più intimo significato.

Concretamente questo fa sì che i coniugi sentano che il potere di dare la vita in ultima istanza dipende da loro, attribuendosi un potere che appartiene solo a Dio.

Insegna Giovanni Paolo II: « Quando, mediante la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della loro sessualità coniugale la sua potenziale capacità procreativa, essi si attribuiscono un potere che appartiene solo a Dio: il potere di decidere *in ultima istanza* la venuta all'esistenza di una persona umana.

Si attribuiscono la qualifica di essere non i *co-operatori* del potere creativo di Dio, ma i depositari *ultimi* della sorgente della vita umana.

In questa prospettiva, la contraccezione è da giudicare, oggettivamente, così profondamente illecita da non potere mai, *per nessuna ragione,* essere giustificata.

Pensare o dire il contrario, equivale a ritenere che nella vita umana si possano dare situazioni nelle quali sia lecito non riconoscere Dio come Dio » (17.9.1983).

Si tratta, come disse in un'altra occasione il medesimo Pontefice, di un ateismo di fatto.

Nella continenza periodica, invece, si riconosce fin dall'inizio un potenziale significato procreativo agli atti coniugali.

Se dall'unione non segue di fatto la procreazione, ciò dipende in ultima analisi dalla volontà di Dio che ha disposto, nella sua sapienza legislatrice, che non ogni incontro nell'ambito del matrimonio risulti di fatto fecondo.

Qui, i coniugi, nel loro comportamento, sono alleati della divina Sapienza. Nei loro atti di amore, Dio non è escluso, anzi è ben presente.

III. Nella contraccezione, poi, si esclude del tutto la procreazione. Non la si accetta, non la si vuole. E nel caso di mancata efficacia del metodo (tutti i metodi contraccettivi hanno una fallibilità dell'1 o 2%), si è talmente avversi al concepito che si ricorre all'aborto.

La mentalità anti-vita della contraccezione si prolunga dunque in quella abortista.

Nella continenza periodica, invece (che — dove viene ben vissuta — ha uno scarto uguale o addirittura inferiore a quello della contraccezione) si accetta il rischio del figlio.

Nell'accettazione del rischio, i coniugi si mantengono reciprocamente nella logica del dono.

IV. Nella contraccezione l'amore coniugale viene falsificato.

Infatti mentre si compie un gesto che esprime la totalità del dono, ci si riserva di donare una componente importante

della vita umana, la propria capacità di diventare padre o madre.

Insegna Giovanni Paolo II: « Così al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè di non donarsi all'altro in totalità.

Ne deriva, *non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale,* chiamato a donarsi in totalità personale » (FC, 32 c).

Si tratta, in altre parole, di una bugia. Ed è stato osservato, proprio in riferimento al nostro tema, che anche nel dire bugie alla fine ci si stanca. In altre parole, viene meno la spontaneità e la freschezza dell'amore.

I coniugi inoltre sono portati a guardarsi con sospetto. Nell'incertezza di una gravidanza non desiderata, si guardano l'un l'altro come a chi viene a turbare i propri sogni tranquilli, e si incolpano a vicenda.

Ci si può chiedere legittimamente come mai da un atto di amore ne venga fuori tanta litigiosità. Anziché unire ancor più gli animi, questo atto di amore viene a dividerli.

La castità coniugale, invece, non attua nessuna falsificazione, nessuna bugia. Non dà adito a sospetto tra i coniugi.

Nel caso di concepimento non desiderato, essi si sentono responsabili ambedue "in solidum", disposti ad accettare il nascituro. L'apertura alla vita dell'atto coniugale è garanzia dell'impegno a mantenersi nella logica del dono.

V. La contraccezione favorisce la mancanza di dominio su se stessi, sulle proprie passioni, sui propri istinti. Gli atti coniugali vengono reclamati ogni volta che se ne avverte il bisogno, lo stimolo, senza guardare le esigenze dell'altro.

Nella continenza periodica, invece, i coniugi, se non vogliono procreare, sanno astenersi per qualche giorno, anche se lo stimolo è più forte o prepotente.

E così la castità accresce l'autodominio, mette gli istinti a servizio delle esigenze della persona, e non già la persona a servizio degli istinti.

Inoltre i coniugi, ammirando la capacità di autodominio,

crescono nella stima reciproca, perché non si sentono cercati per la libidine.

Astenendosi nei giorni di fertilità, essi si dicono l'un l'altro che le relazioni sessuali non sono il tutto della loro vita, il bene cui si deve sacrificare ogni cosa (salute compresa).

Infine la castità favorisce la fiducia vicendevole in ordine all'impegno nella vita sociale ed ecclesiale. Quando si vede nel coniuge la capacità di resistere agli istinti nell'ambito matrimoniale, non si dubita che saprà vincersi anche nelle eventuali tentazioni extrafamiliari.

VI. La contraccezione, non favorendo l'autodominio in un settore così delicato ed intimo, facilita l'infedeltà coniugale, perché le passioni, puntualmente soddisfatte ogni volta che si accendono e mai guidate e controllate, impediscono all'individuo di avere la forza necessaria per dominare le tentazioni provenienti dall'esterno della famiglia, soprattutto se in esse si è più passivi che attivi.

E poiché la vita umana è un tutto unitario, la mancanza di autodominio nella sfera della sessualità si riflette in un'assenza di autocontrollo anche in tanti altri settori (ad esempio: nel bere, nel sopportare pazientemente i disagi o anche i rovesci della vita, nel parlare, nell'osservanza dei propri doveri religiosi...).

Si ripercuotono inoltre all'interno della coppia tutte le conseguenze negative delle impurità prematrimoniali: snervamento della volontà, incapacità di resistere e di affrontare in maniera matura le difficoltà, ecc...

La castità coniugale, invece, fa sì che una persona sia signora di se stessa innanzitutto nella sfera più fragile ed intima, quale è quella dei sentimenti e dello stimolo sessuale.

L'autodominio acquisito in questo settore si riflette necessariamente, quasi per dilatazione di cerchi concentrici, in tutto il resto: nel parlare, che non sarà mai sciocco e volgare; nelle relazioni con gli altri, mai ridotti a strumento di libido; nella capacità di farsi dono nei confronti di tutti; nella fedeltà ai propri doveri familiari, civili, religiosi; nel mangiare e nel bere, ... In una parola, in tutta la vita personale e di relazione.

Qualcuno si è chiesto: ma nel caso che il marito si ubriachi facilmente, non sarebbe lecito consigliare alla moglie l'uso dei contraccettivi?

Opportunamente è stato risposto che se il marito avesse praticato la castità coniugale, sarebbe stato così signore della sua vita e dei suoi istinti, che mai sarebbe scivolato in tali eccessi.

VII. La contraccezione facilmente blocca l'amore nella sessualità, diventandone in definitiva la tomba.

A questo punto risulta facile trovare conforto, dialogo e comprensione nelle relazioni extraconiugali.

La castità, invece, favorisce il dialogo. Quando i coniugi avvertono lo stimolo sessuale e non possono attualizzarlo, sono indotti a cercare altre espressioni di affetto, quali ad esempio il parlare insieme, pregare, ...

Giovanni Paolo II osserva che la castità arricchisce l'amore, facendolo diventare più grande: « Se la castità coniugale (e la castità in generale) si manifesta dapprima come capacità di resistere alla concupiscenza della carne, in seguito essa gradualmente si rivela quale *singolare capacità* di percepire, amare e attuare quei significati del "linguaggio del corpo", che rimangono del tutto sconosciuti alla concupiscenza stessa e che progressivamente arricchiscono il dialogo sponsale dei coniugi, purificandolo, approfondendolo ed insieme semplificandolo.

Perciò quell'ascesi della continenza, di cui parla l'enciclica (HV, 21), *non comporta l'impoverimento delle "manifestazioni affettive"*, anzi le rende più intense spiritualmente, e quindi ne comporta l'*arricchimento* » (24.10.1984).

E Paolo VI nell'HV aveva affermato: « Una onesta pratica di regolazione della natalità richiede anzitutto dagli sposi che acquistino e posseggano solide convinzioni circa i veri valori della vita e della famiglia, e che tendano ad acquistare una vera padronanza di sé. Il dominio dell'istinto, mediante la ragione e la libera volontà, impone indubbiamente un'ascesi, affinché le manifestazioni affettive della vita coniugale siano secondo il retto ordine e in particolare per l'osservanza della continenza periodica.

Ma questa disciplina, propria della purezza degli sposi, ben lungi dal nuocere all'amore coniugale, gli conferisce invece un più alto valore umano. Esige un continuo sforzo, ma grazie al suo benefico influsso i coniugi sviluppano integralmente la loro personalità, arricchendosi di valori spirituali: essa appronta alla vita familiare frutti di serenità e di pace e agevola la so-

luzione di altri problemi; favorisce l'attenzione verso l'altro coniuge, aiuta gli sposi a bandire l'egoismo, nemico del vero amore, ed approfondisce il loro senso di responsabilità. I genitori acquistano con essa la capacità di un influsso più profondo ed efficace per l'educazione dei figli; la fanciullezza e la gioventù crescono nella giusta stima dei valori umani e nello sviluppo sereno ed armonico delle loro facoltà spirituali e sensibili » (n. 21).

Qualcuno, però, obietta alla proposta della continenza periodica fatta dalla Chiesa di chiedere agli sposi di « fare l'amore » col calendario. Questo toglierebbe la spontaneità e la naturalezza all'amore, introducendovi l'artificiosità.

C'è tuttavia da chiedersi, di fronte a simile obiezione, di quale spontaneità si tratta. Di quella degli istinti? Ma l'amore umano non può essere ridotto ad un fatto istintuale, analogo allo stimolo di fare i propri bisogni! Non può essere questa la spontaneità dell'amore.

Il vicendevole trasporto è certamente necessario, ma va guidato dalla ragione. Solo così diventa un atto personale.

Del calendario, poi, si deve osservare che è quanto di più tipicamente umano vi sia. È un segno della razionalità e del dominio dell'uomo sul tempo che fugge.

Le bestie non usano il calendario. Le galline vanno a dormire necessariamente con il declinare della luce. Altre bestie sentono l'istinto sessuale solo in determinati tempi.

L'uomo, invece, fa grande uso del calendario. Si pensi alla programmazione del lavoro, al succedersi dell'orario scolastico, alla celebrazione delle feste, all'andare in ferie, ...

Che dire, poi, delle tenerezze, dei regali che la gente si esprime in occasione del Natale, dell'onomastico, del compleanno? Chi oserebbe affermare che tutti quei gesti siano privi di spontaneità perché si è tenuto conto del calendario?

Il dominio sul tempo, che si esprime anche attraverso il ricorso ai ritmi infecondi, è un segno della capacità dell'uomo di suscitare emozioni vere, sincere, difendendole, nel caso, dalla capricciosità degli istinti e delle passioni.

VIII. La contraccezione riduce il rispetto per la donna: da soggetto, cui donare il proprio amore e da arricchire col

dono di sé, facilmente viene degradata ad oggetto. Il fine non è più lei, ma il piacere.

La strumentalizzazione risulta più evidente in alcune tecniche contraccettive, come ad esempio nello IUD e anche nella pillola.

Nella castità coniugale il rispetto viene avvertito in maniera molto forte. La donna si accorge che il marito sa attendere, che la rispetta. E per questo accresce la stima e l'affetto per lui.

Il rispetto, qui come in ogni altro settore della vita, è la condizione imprescindibile per cui si possa parlare di amore, di fiducia, di stima. Nel rispetto è racchiusa la venerazione e la consapevolezza della dignità del prossimo.

IX. La contraccezione provoca molti danni fisici e psichici, oltre che morali.

Sul piano fisico: « I contraccettivi orali sono più efficaci e generalmente più accettati, ma è quasi impossibile che il loro impiego non si accompagni a rischi soprattutto cardiologici » (A. Ros e G. Zanconato, *La contraccezione, fondamenti scientifici,* Libreria Cortina, Verona 1983, p. 281).

Essi incidono particolarmente nelle « tromboembolie venose »: « È stato dimostrato che il rischio tromboembolico è quasi totalmente limitato alle donne in trattamento con contraccettivi orali » (Ros-Zanconato, *ib.*, p. 282); nell'infarto al miocardio: « Sembra che l'incidenza di infarto miocardico, in rapporto alla assunzione di contraccettivi orali, aumenti soprattutto nel gruppo di donne più attempate e in parallelo con la coesistenza di altri fattori a rischio, quali l'ipertensione arteriosa, l'iperlipemia, il fumo di sigaretta » (Ros-Zanconato, p. 287); negli accidenti cerebrovascolari (ictus ed emorragie subaracnoidee), nella ipertensione (pp. 288-289).

« I dispositivi meccanici intrauterini possono causare batteriemia, sincope vagale durante il posizionamento, eccessivo sanguinamento mestruale » (p. 293).

Per i contraccettivi orali vi possono essere ancora incidenze sul metabolismo glucidico (rischi di diabete soprattutto nelle donne che hanno predisposizioni) e su quello lipidico (pp. 297-307).

Sui tumori al fegato: « Se non esiste una correlazione sicura tra l'assunzione dei contraccettivi orali e l'insorgenza dei tumori epatici, esiste però il riscontro della diminuzione o scomparsa di adenomi epato-cellulari in seguito alla sospensione del trattamento » (p. 315).

I metodi di barriera possono causare irritazioni varie. Quelli maschili possono causare danni mucosi e cutanei, quelli femminili possono provocare due tipi di lesioni a livello vaginale: uno a genesi irritativa dovuta all'azione meccanica del contraccettivo, l'altro a genesi allergica, di minore incidenza e dovuto alla sensibilità verso i componenti del contraccettivo (pp. 339-340). La stessa cosa si può dire per gli spermicidi (p. 340).

I contraccettivi ormonali possono causare malformazioni ai nascituri, concepimenti gemellari e mortalità perinatale (p. 352-354).

Sul piano psichico: « i contraccettivi spostano il delicato equilibrio della donna tra maternità e sessualità a tutto favore della sessualità » (p. 361). « La gravidanza stessa può essere inconsciamente desiderata dalla donna come prova della propria normalità (...). Altre volte può essere desiderata per colmare una sensazione di inutilità e soddisfare così la necessità di sentirsi indispensabili » (p. 361).

Nell'uomo: « La dissociazione che avviene tra piacere e procreazione può mettere in discussione la sua supremazia sessuale e fargli perdere l'iniziativa erotica a favore della donna » (p. 362). Inoltre: « La compagna non viene più vista come madre dei propri figli ma in modo dispregiativo come donna in calore » (p. 362). Affiora la gelosia: la donna potrebbe essere tranquillamente infedele (p. 362).

Vi sono poi problemi specifici in ordine ai vari contraccettivi. Per la pillola: la frequenza quotidiana può dare fastidio; alcune donne possono sentirsi trasformate in « macchine da sesso » perché solo con una alta frequenza di rapporti sessuali si riesce a sfruttare la pillola (p. 363). Può provocare inoltre facile affaticabilità, irritabilità, sintomi depressivi, disturbi nel sonno (p. 363).

Per i dispositivi intrauterini: « Anche lo IUD può essere causa di inconsce resistenze. Le manipolazioni dei genitali necessarie per la sua inserzione comportano spesso vissuti di violenza e aggressione: fanno riaffiorare gli aspetti meno piacevoli della sessualità femminile, quali il flusso mestruale e la deflorazione. La spirale potrà essere immaginata come un corpo e-

straneo non tollerabile (...). Molte donne sono turbate nel vedere lo iud montato sull'applicatore o nutrono dei timori sul filo che sporge in vagina » (p. 364).

Per il condom: molte coppie lo accettano. Permette all'uomo di mantenere un ruolo di preminenza nell'atto sessuale. Crea però problemi psicologici frapponendosi come elemento estraneo all'intima unione dei partners e impedendo la fase finale dell'atto sessuale (dopo l'orgasmo deve essere rimosso) (p. 365).

Per la sterilizzazione chirurgica: « Si è osservato che nei primi mesi successivi all'intervento frequentemente si instaura una "fase di lutto" caratterizzata da emozioni negative, sensazioni di tipo ipocondriaco, diminuzione dell'autostima. (...) Talora la sterilizzazione influenza definitivamente in modo negativo la vita affettiva e quella sessuale » (p. 366).

Per il coito interrotto: « È un metodo che non offre garanzie sufficienti e che genera ansia per la sua empiricità: interrompendo l'atto sessuale, è fonte di frustrazioni per entrambi i partners. La donna di solito non riesce a raggiungere l'orgasmo ed è frenata nelle sue manifestazioni sessuali dal temere di far perdere l'autocontrollo all'uomo. Questi, a sua volta, deve essere per tutto il rapporto sessuale attivo e vigile » (p. 365). Da notare inoltre che durante l'atto sessuale gli ormoni surrenali della donna secernono l'adrenalina, che la rende particolarmente tesa soprattutto negli organi genitali. Il seme la rilassa. Ma questo viene impedito sia in questo caso sia nell'uso del condom.

La castità o continenza periodica non provoca nessuno di questi mali. Questo sarebbe già un motivo sufficiente per viverla. È un metodo per volersi bene, e per voler bene al proprio partner, soprattutto alla donna. Non si capisce infatti che bene le si voglia quando le si procurano, sebbene non intenzionalmente (ma vi può essere un volontario in causa!), tanti mali.

Un vecchio proverbio sentenzia così: « Dio perdona sempre, l'uomo qualche volta, la natura mai ». L'organismo umano si difende ogni qual volta gli si faccia violenza.

X. Le ultime conseguenze sono nel... portafoglio.

Quasi tutti i metodi contraccettivi costano (ad eccezione del coito interrotto). Qui è facile comprendere che tanta propaganda a loro favore fa gli interessi di chi li produce.

Vi è dunque un discorso interessato che passa allegramente sopra la salute fisica, psichica e morale dei coniugi.

I metodi naturali invece... non costano niente! Se la Chiesa li propone, che interesse ne ricava se non quello dei coniugi? Le accuse di rimanere indietro con i tempi, di essere insensibili ai problemi delle coppie, potrebbe risparmiarsele... È, invece, proprio l'amore per gli uomini che la spinge a dire la verità e a non temere di essere segno di contraddizione perché siano smascherati i pensieri di molti cuori (*Lc* 2, 35).

PARTE TERZA

PROBLEMI CONNESSI ALL'APPLICAZIONE DELLA NORMA MORALE

Se è relativamente facile fissare in astratto la verità morale sulle azioni umane, ben più difficile è la sua applicazione alla realtà.

Qui dovrebbe intervenire con la sua luminosità l'esercizio della virtù della prudenza, il cui compito è non solo quello di discernere la verità morale, ma anche di applicarla all'azione.

Ma poiché l'ambito dell'amore coniugale è insidiato dalla concupiscenza (*1 Gv.* 2, 19), può capitare sia che non si viva secondo verità morale la vita affettiva sia anche che ne vengano corrotti i criteri ordinatori.

In un discorso fatto a Torino, in occasione del centenario della morte di San Giovanni Bosco, il Papa confidò ai vescovi del Piemonte: « Possiamo dire che oggi l'Europa, in diversi paesi, anche con la collaborazione molto valida di tanti studiosi della teologia, soprattutto morale, si difenda molto efficacemente dalla necessità della conversione. Una volta il compito della teologia, soprattutto morale, era come seguire, come accompagnare il processo della conversione. Adesso si cerca come liberare la persona umana, nel nome della sua dignità, dalla necessità della conversione » (3.9.1988).

Vediamo allora di far luce su alcuni problemi pastorali relativi alla difficoltà o impossibilità pratica di attualizzare in pienezza la norma morale.

1. *Legge della gradualità e gradualità della legge*

La Conferenza episcopale italiana, presentando l'*Humanae vitae* ai fedeli e accennando alle difficoltà che possono incontrare nell'osservanza della legge di Dio, scrive: « Non si avviliscano a causa dei loro possibili insuccessi: la Chiesa, il cui compito è di dichiarare il bene totale e perfetto, non ignora che vi sono leggi di crescita nel bene, e che talora si passa per dei gradi ancora imperfetti, ma con il fine di superarli lealmente in una tensione costante verso l'ideale » (*Comunicato* del 10.9.1968, III).

Esiste certamente una gradualità nell'attingere la perfezione. A questo proposito, tuttavia, è necessario distinguere tra « legge della gradualità » e « gradualità della legge »...

La legge della gradualità è il dato più evidente della natura. Ogni realtà ha un suo processo di nascita, crescita, sviluppo e maturità. Niente giunge alla massima perfezione di colpo.

Tuttavia, nella progressione individuale, ogni realtà conserva un nucleo essenziale identico, immutabile fin dal principio. È il minimo richiesto perché possa svilupparsi e perfezionarsi. Un bambino, ad esempio, è già persona umana, anche se necessita di maturazione.

Quello che si dice per gli individui, vale anche per la perfezione morale delle azioni.

Quelle compiute da un adulto, in genere, sono più responsabili di quelle di un bambino, perché più motivate e più ponderate.

Ma questo non impedisce che le azioni di un bambino siano buone. Hanno la bontà corrispondente al suo grado di crescita.

Non possono essere dette cattive solo perché manca loro tutta la perfezione possibile. Hanno un certo grado di bontà, anche se non tutta.

Ben diverso invece è il discorso che si fa per le azioni cattive. Ad esse manca la conformità al dover essere, sono prive della bontà che devono avere. Sono in se stesse cattive.

Pertanto una bugia, anche se detta da un bambino, rimane bugia, e cioè un male; mentre la preghiera, anche se detta da un bambino, rimane preghiera, e cioè un'opera buona, sebbene venga detta con minore motivazione di quella di un adulto.

Questo significa che la perfezione morale ha le sue tappe, i suoi gradi.

Per gli incipienti il progresso passa talvolta attraverso cadute quasi inevitabili. Queste, però, non cessano di essere cadute, interruzioni o deviazioni dal retto cammino.

La teologia spirituale parla di tre tappe di evoluzione e la teologia pastorale propone la perfezione a tutti, ma da attingere con gradualità e secondo le esigenze di ognuno.

Questo, però, non significa che, nell'impossibilità di attingere di colpo tutta la perfezione morale, sia lecito fare un po' di male, o che esso venga coonestato dall'insieme di una vita buona. Anche nell'ordine civile il rubare o l'uccidere, sebbene per una volta sola all'interno di una vita onesta, non diventano mai azioni lecite e non punibili.

Se è doveroso, dunque, ricordare che esiste una legge di progressione personale (legge della gradualità), non si può affermare altrettanto della gradualità della legge, come se si potesse fare uno sconto o qualche eccezione alla bontà di un atto.

Il bene infatti risulta dall'integrità morale di un'azione, il male dalla mancanza anche da una sola circostanza (Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu). Il male, per quanto piccolo sia, non può mai costituire una tappa o un gradino verso la perfezione.

Diverso è, invece, il caso di chi si sta perfezionando e compie sempre meno peccati. L'avanzamento non è dato dai peccati, anche se compiuti con minore frequenza, ma dal progresso nel bene.

A proposito di questo tema, Giovanni Paolo II ha scritto in *Familiaris consortio*: « I coniugi non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà.

Perciò la cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse. Tutti i coniugi, secondo il disegno divino, sono chiamati alla santità nel matrimonio e questa alta vocazione si realizza in quanto la persona umana è in grado di rispondere al comando divino con animo sereno, confidando nella grazia divina e nella propria volontà.

In questa stessa linea, rientra nella pedagogia della Chiesa che i coniugi anzitutto riconoscano chiaramente la dottrina della *Humanae vitae* come normativa per l'esercizio della loro sessualità, e sinceramente si impegnino a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma » (n. 34).

2. *Il giudizio di coscienza e il Magistero*

È risaputo che per svariati motivi alcuni coniugi trovano difficoltà nel mettere in pratica l'insegnamento del Magistero sull'accordo tra amore coniugale e procreazione.

Vi è chi si appella al giudizio insindacabile della propria coscienza per decidere il comportamento da assumere.

Il problema sta tutto in quell'« insindacabile », perché è vero che il giudizio di coscienza lo esprimono in definitiva solo i coniugi. Ma questo non significa che tale giudizio, per il solo fatto che viene espresso dalle persone chiamate in causa, sia vero, e pertanto insindacabile.

Qui, come in ogni altro settore della vita, l'uomo non crea la norma, ma si trova di fronte ad una legge che non è lui a darsi.

L'enciclica *Humanae vitae* ricorda che il giudizio di coscienza « comporta ancora e soprattutto un più profondo rapporto all'ordine morale oggettivo, stabilito da Dio, e di cui la retta coscienza è fedele interprete » (n. 10).

Il ruolo della coscienza è dunque quello di essere « fedele interprete » « dell'ordine morale oggettivo ».

Già il Concilio aveva affermato che « questo giudizio, in ultima analisi, lo devono formulare davanti a Dio, gli sposi stessi. Però nella linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che sia conforme alla legge divina stessa, docili al magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del Vangelo » (GS, 50).

Il Concilio dunque afferma che la coscienza ha il compito di interpretare l'ordine morale oggettivo « stabilito da Dio » e che gli sposi devono formulare il loro giudizio non semplicemente davanti a se stessi o alla società, ma « davanti a Dio ».

Con ciò si evince che la coscienza non è un fenomeno « autonomo », non è chiusa e piegata su se stessa, come se l'uomo potesse « procedere a proprio arbitrio ».

« La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria » (GS, 16).

Nella coscienza, pertanto, l'uomo sente tutta la sua relatività di fronte a Dio e alla sua legge. In essa scopre « la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo » (*Gv.* 1, 9).

Nello stesso tempo, il credente avverte la relatività della coscienza anche di fronte al Magistero della Chiesa « che in modo autentico interpreta quella legge alla luce del Vangelo ».

Risulta evidente la continuità tra la legge divina e il Magistero. E proprio questa continuità rende privo di senso l'appello alla propria coscienza per obiettare al magistero.

Il cristiano, pertanto, se vuole agire come tale, nel formulare il giudizio di coscienza si lascia volentieri illuminare dalla luce di Gesù Cristo, per possedere « il suo pensiero » (*1 Cor.* 2, 16).

Questa luce, Gesù Cristo gliela dona generosamente attraverso il Vangelo interpretato autorevolmente da coloro che Egli stesso ha dotato del suo spirito di verità.

Per questo la Conferenza episcopale italiana, nel Comunicato del 10.9.1968, esorta i coniugi « ad accogliere con spirito di fede l'insegnamento del Vicario di Cristo circa il diverso valore morale dei metodi di regolazione della natalità: esso è elemento essenziale per la formazione della loro coscienza, perché il loro giudizio responsabile possa risultare conforme al volere di Dio » (n. III).

Tutto il problema si risolve pastoralmente nel condurre i coniugi in difficoltà a chiamare il bene e il male con il loro vero nome, e ad ammettere e riconoscere con umiltà che non sono in tutto in sintonia con Cristo, e che in un punto importante e delicato della propria vita non sono ancora del tutto vinti dalla luce e dalla grazia del Signore.

Questa ammissione accende un desiderio più vivo della Confessione e dell'Eucaristia, e cioè la volontà di essere salvati dal Signore Gesù.

Un atteggiamento contrario chiude i coniugi in una falsa sicurezza, pregiudicando non solo il corretto rapporto con Cristo, ma anche la purezza del vicendevole amore e del reciproco rispetto.

3. *Il conflitto dei valori e il ricorso ai Sacramenti*

È superfluo dire che concretamente vi sono casi non facilmente risolvibili.

Da una parte infatti ci può essere la volontà di una paternità responsabile; dall'altra ci si sente moralmente obbligati all'esercizio dell'amore coniugale. Nello stesso tempo i coniugi non conoscono bene o del tutto i ritmi di fertilità, oppure non li sanno praticare.

Si può trattare di un atteggiamento destinato a durare degli anni. Che fare?

A questo proposito qualcuno parla di conflitto di valori, nel senso che da una parte si è obbligati a rispettare la legge di Dio per quanto riguarda l'apertura alla vita degli atti coniugali, e dall'altra ci si sente obbligati a rispettare la legge di Dio in ordine alle esigenze dell'amore coniugale.

Ebbene, al riguardo è necessario dire che non può esistere oggettivamente alcun conflitto di valori, pena affermare l'insipienza della legge di Dio, che mentre comanda una cosa, nello stesso tempo la proibisce.

I conflitti di valori esistono solo nei soggetti, a motivo di tante cause, non sempre dipendenti dalla propria volontà.

Si tratta di una situazione in cui ci si espone non solo ad andare contro una norma oggettiva, ma anche a pregiudicare il proprio cammino verso la perfezione.

L'unica via d'uscita è quella di risolvere il conflitto conformandosi all'ordine morale oggettivo, ricordando tra l'altro che i precetti negativi obbligano « semper et pro semper », mentre quelli positivi « semper sed non ad semper ». L'obbligo di realizzare il valore è meno forte di quello che vieta di profanarlo.

Siccome però la situazione a volte è assai intricata sia per motivi esterni sia perché i singoli non sempre hanno raggiunto la perfezione, è opportuno ricordare quanto insegna la GS: « Il Concilio sa che spesso i coniugi, nel dare un ordine armonico alla vita coniugale, sono ostacolati da alcune condizioni della vita di oggi, e possono trovarsi in circostanze nelle quali non è possibile accrescere, per un certo tempo, il numero dei figli, e non senza difficoltà si può conservare la fedeltà dell'amore e la piena comunità di vita. Là dove, infatti, è interrotta l'intima comunità della vita coniugale non è raro che

la fedeltà corra rischi e possa venir compromesso il bene dei figli: allora sono in pericolo anche l'educazione dei figli e il coraggio di accettarne altri » (n. 51).

E l'*Humanae vitae*: « Non intendiamo affatto nascondere le difficoltà talvolta gravi inerenti alla vita dei coniugi cristiani: per essi, come per ognuno, "è stretta la porta e angusta la via che conduce alla vita" (*Mt.* 7,14; *Eb.* 12,11). Ma la speranza di questa vita deve illuminare il loro cammino, mentre coraggiosamente si sforzano di vivere con saggezza, giustizia e pietà nel tempo presente, sapendo che la figura di questo mondo passa (*1 Cor.* 7,31).

Affrontino quindi gli sposi i necessari sforzi, sorretti dalla fede e dalla speranza che non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito Santo, che ci è stato dato (*Rom.* 5,5); implorino con perseverante preghiera l'aiuto divino; attingano soprattutto nella Eucaristia alla sorgente della grazia e della carità.

E se il peccato facesse ancora presa su di loro, non si scoraggino, ma ricorrano con umile perseveranza alla misericordia di Dio, che viene elargita nel sacramento della Penitenza.

Essi potranno in tal modo realizzare la pienezza della vita coniugale descritta dall'Apostolo: "Mariti amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa..."» (n. 25).

E la Conferenza episcopale italiana, nel Comunicato sopracitato: « Questa evangelica benignità si manifesti specialmente nei confronti di quei coniugi le cui mancanze non derivano da un rifiuto egoistico della fecondità, bensì piuttosto dalle difficoltà, a volte molto serie, in cui si trovano di conciliare le esigenze della paternità responsabile con quelle del loro reciproco amore. (...).

In tal caso il loro comportamento, pur non essendo conforme alla norma cristiana, non è certo valutabile nella sua gravità come se provenisse unicamente da motivi viziati dall'egoismo e dall'edonismo.

Sarebbe tuttavia un serio errore educativo se, con il loro atteggiamento di comprensione, i sacerdoti finissero per favorire nei coniugi una condotta mediocre o facili accomodamenti: in questo, come in ogni altro settore della vita morale, nessun cristiano può sottrarsi all'impegno di un perseverante e responsabile sforzo per adempiere mediante l'aiuto della grazia la volontà di Dio » (n. II).

ANGELO BELLON

IL TESTO EBRAICO DELL'ECCLESIASTICO: ORIGINALE O RETROVERSIONE?

L'Ecclesiastico, libro Sapienziale databile tra il 190 a.C. e il 168 a.C., è stato per molti secoli noto esclusivamente in varie traduzioni, delle quali la più importante è senza dubbio quella greca che il nipote dell'Autore eseguì dall'originale Ebraico di suo nonno; un'importante svolta nella complessa e affascinante storia del testo dell'opera si ebbe alla fine del secolo scorso, quando iniziò una serie di ritrovamenti di ampie porzioni di un testo ebraico che corrispondeva in maniera evidente alla versione greca dell'Ecclesiastico (1).

Si pose a questo punto un problema cruciale: il testo ebraico rappresenta l'originale stesura del libro o si tratta piuttosto di una tarda retroversione condotta sulla traduzione greca del nipote dell'Autore?

A nostro avviso, un'attenta analisi stilistica sarà utile a chiarificare alcuni aspetti della questione: il lettore del testo ebraico dell'Ecclesiastico non può fare a meno di notare una serie di artifici retorici come allitterazioni, figure etimologiche, assonanze che in greco vanno molto spesso perdute.

Questo fatto è un importante indizio a favore dell'originalità dell'ebraico (2), nonché conferma delle parole introduttive

(1) Cfr. ISRAEL LÉVI, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus*, Leyden, 1904, pag. XII.

(2) Cfr. anche G. H. BOX - W. O. E. OESTERLEY, *The Book of Sirach*, in R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, Vol. I, pag. 278.

del nipote dell'Autore con le quali egli cerca indulgenza presso i lettori per l'eventuale inadeguatezza del suo lavoro di traduzione (Prol. 15-22):

> Siete dunque pregati
> di fare la lettura con benevolenza e attenzione
> e di avere indulgenza
> se in alcune parti della nostra fatica
> nell'interpretazione
> risultiamo incapaci in alcune delle espressioni:
> non hanno infatti in sé la stessa forza
> espressioni dette in ebraico
> quando siano volte in un'altra lingua.

Aggiungiamo che non solo dall'ebraico ma da qualsiasi lingua, le parole, volte in un'altra, non hanno più la stessa forza, specie trattandosi di parole usate in poesia.

Se quindi i frammenti ebraici in nostro possesso fossero traduzione d'una traduzione, tutta la raffinatezza linguistica dell'originale sarebbe andata irrimediabilmente e definitivamente perduta.

In Eccli. 3.17b troviamo un primo esempio adatto a chiarificare quanto abbiamo detto: l'Autore sta esortando il suo discepolo a comportarsi sempre con modestia e umiltà:

> E sarai amato più dell'uomo munifico.

L'espressione *ánthropon dóten* non presenta, come si vede, alcuna particolarità degna di rilievo: le due parole sono tra loro assolutamente estranee, né è possibile riscontrare nell'accostamento alcuna sottigliezza stilistica o retorica.

Ebbene, a questa espressione corrispondono invece in ebraico una allitterazione e una figura etimologica giocate sul contatto tra il participio del verbo *nâtan* (« dare ») e il sostantivo da esso derivato *matânâh* (« dono »).

Lo stico in ebraico suona dunque all'incirca così:

> « E sarai amato più di chi dà doni ».

Il greco quindi, come altrove, più che tradurre spiega: colui che dà doni infatti altri non è che l'uomo munifico; e proprio per rendere più chiaro il testo ebraico, il traduttore fa scomparire una figura etimologica che avrebbe potuto conservare in greco sfruttando la parentela tra *dídomi* e *dôron* o *dósis*.

In merito al problema in esame, utili considerazioni possono essere tratte anche da Eccli. 7.33a: l'Autore sta elencando alcuni doveri che è necessario compiere per condurre una vita giusta, e in greco ci si presenta questa frase:

cháris dómatos énanti pantòs zôntos.

In questo verso, *énanti pantòs zôntos* corrisponde letteralmente all'ebraico; per *cháris dómatos* bisogna fare invece alcune precisazioni: in ebraico infatti troviamo la medesima figura etimologica rilevata in Eccli. 3.17b, basata qui sull'accostamento dell'imperativo del verbo *nâtan* (« dare ») e del sostantivo deverbale *matân* (« dono »).

Ancòra una volta dunque il greco sopprime una figura etimologica che, ripetiamo, avrebbe potuto conservare.

Ma la soppressione in questo caso è involontaria: *charis* infatti è traduzione letterale di *hen* (« grazia »), parola facilmente confondibile con *ten,* imperativo di *nâtan.*

In altre parole, il traduttore in greco deve aver letto *hen matân* (« la grazia del dono »), invece di *ten matân* (« dà il dono »).

Bisogna aggiungere inoltre che l'originalità di questa seconda espressione è attestata da motivi stilistici di cui abbiamo parlato e anche dal contesto del passo che è un elenco di precetti in forma imperativa sia in greco che in ebraico.

Un caso interessante è anche quello di Eccli. 8.8a-b:

« Non trascurare gli insegnamenti dei saggi
e òccupati delle loro sentenze ».

L'ebraico, quanto al senso, concorda sostanzialmente, ma in corrispondenza dei due verbi greci *paroráo* e *anastrépho* troviamo *nâtas* e *râtas;* nel testo ebraico dunque all'inizio del primo e alla fine del secondo emistichio vengono usati due verbi che creano un effetto di consonanza certamente non casuale (3), effetto che nel testo greco va inevitabilmente perduto come è ovvio che accada in una traduzione, mentre se il greco fosse base dell'ebraico, l'eventuale traduttore avrebbe avuto a disposizione per rendere *anastrépho* sia *hâfakh* sia *'âsaq* senza doversi servire di un verbo raro e insolito come *râtas.*

---

(3) Cfr. E. S. ARTOM, *Sparîm ha-hitsônîm. Dibre Sim 'ôn Ben Sira,* Tel Aviv, 1969[4], pag. 35, nota 8.

Altri due casi di questo genere si incontrano sempre nel capitolo 8: il verso 14a suona così in greco:

« Non contendere con il giudice ».

Ancòra una volta il greco si rivela una traduzione: per rendere inequivocabile il senso della frase infatti, viene impiegato il verbo *dikázein* (« contendere ») in corrispondenza dell'ebraico *sâfat* (« giudicare »), che nell'originale dà luogo anche qui a una figura etimologica col sostantivo *sôfet* (« giudice »), sacrificando ad essa la chiarezza del senso (una traduzione letterale suonerebbe pressappoco « non giudicare col giudice »).

Il testo greco preferisce dunque perdere la raffinatezza stilistica dell'originale, che avrebbe potuto conservare utilizzando il verbo *kríno,* ma dare una versione scorrevole e semplice che non possa creare dubbi.

Una prova lampante dell'originalità del testo ebraico è anche in Eccli. 8.18a, che in greco è così tràdito:

« Di fronte all'estraneo non fare
azioni segrete ».

In questo caso, a due parole greche che non sono legate tra loro da alcun tipo di rapporto come *allótrios* (« estraneo ») e *kruptós* (« segreto »), corrispondono in ebraico due parole che sono l'una il contrario dell'altra, *zâr* (« estraneo ») e *râz* (« segreto »), usate nel medesimo stico con l'evidente intento da parte dell'Autore di dimostrare una particolare maestria nella scelta dei vocaboli (4).

Il fatto che in greco il gioco di parole vada perduto è segno evidente che è questo testo a essere una traduzione dall'ebraico e non viceversa; è infatti illogico pensare che un traduttore, trovandosi di fronte a un testo che non presenta particolarità di sorta, si sforzi di inserirvi raffinati giochi di parole.

Quindi: se considerassimo il greco base dell'ebraico ci sarebbe da stupirsi della corrispondenza tra *kruptós* e *râz* quando il termine ebraico più comune per « segreto » è *sôd* (5), men-

---

(4) Cfr. BOX - OESTERLEY cit., pag. 278; cfr. anche A. KAHANA, *Ha-sparim ha-hitsônîm. Dibrê Sim 'ôn Ben Sira,* Tel Aviv, 1937, pag. 463, nota 18.

(5) *Râz* è infatti un *hapax legomenon,* cfr. F. ZORRELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti,* Roma, 1964, s.v.

tre è molto più realistico considerare traduzione il testo più semplice.

Nel capitolo 9 l'Autore istruisce i suoi allievi su quali tipi di persone vadano evitate per non correre rischi e vivere una vita giusta e serena, e nel verso 13 consiglia di tenersi lontano da colui il quale ha il potere di uccidere,

kài ou mè hupoptéuseis phóbon thanátou.

Nel testo ebraico corrispondente a questo stico, lo stesso concetto è espresso mediante l'uso del verbo *pâhad* (« temere ») e del suo oggetto interno *pahad* (« paura »).

Ancòra una volta il greco ha dunque eliminato una non casuale raffinatezza stilistica dell'ebraico; a nostro parere il motivo della differenza va in questo caso ricercato in due diverse direzioni che forse si incrociano: da un lato essa rientra in una caratteristica saliente del testo greco, quella cioè di usare molto spesso due sinonimi laddove l'ebraico preferisce servirsi dell'iterazione dello stesso termine (6).

In altre parole il testo greco potrebbe, nel verso citato, aver tentato di variare un'espressione che gli appariva ridondante, usando un verbo che non facesse risultare inutile, ai fini del senso, la presenza di *phóbon.*

D'altro canto, la maggiore prosasticità del greco pare causata dal desiderio di dare una versione più chiara di ciò che in ebraico è espresso con suggestiva concisione.

Ed è quindi logico ancòra una volta considerare il passaggio dal complesso al semplice come segno del passaggio dall'originale alla traduzione.

A conclusione di questa indagine, analizzeremo tre casi in cui i nomi propri di alcuni personaggi vengono, nel testo ebraico, usati per dimostrare una sorta di corrispondenza tra il nome dei personaggi stessi e le loro azioni, pie o empie.

Più che negli esempi precedenti, il greco si trova impossibilitato a riprodurre questa situazione e deve ricorrere a formule meno pregnanti dal cui esame risulta una volta di più l'originalità del testo ebraico.

Il primo caso di questo genere si trova in Eccli. 47.23c e

---

(6) Cfr. BOX - OESTERLEY cit., pag. 288.

riguarda Roboamo, il re che causò con la sua empietà la punizione divina culminata con l'invasione di Israele da parte del sovrano egiziano Sisach (7).

Ebbene, Roboamo in greco è definito « stoltezza del popolo » *(laôu aphrosúne)* e in ebraico « di vasta stoltezza » *(r*^{e}*hav >iwwelet)*, e quest'ultima espressione mira a creare una rispondenza fonica tra le prime tre consonanti del nome di Roboamo nella sua forma ebraica e quelle, identiche, che compongono l'aggettivo *r*^{e}*hav* (« vasto ») (8).

Il testo ebraico dunque lega in un inscindibile rapporto l'empietà di Roboamo e il suo stesso nome; il traduttore in greco, trovatosi nell'impossibilità di rendere queste sfumature, ha preferito mettere in risalto un altro aspetto della scelleratezza del re, il fatto cioè che, peccando, fece peccare tutto Israele (9).

Un caso analogo, ma qui in positivo, è quello di Eccli. 48,17, dedicato a Ezechia.

Il verso concorda nel testo ebraico e nel testo greco:

« Ezechia fortificò la sua città » (10).

Ancòra una volta il verbo usato in greco non rende, non può rendere, la consonanza che si verifica in ebraico tra il verbo *hâzaq* (« fortificare ») e la forma originale del nome di Ezechia, basati entrambi sulla medesima radice (11).

Va però detto che il verbo *hâzaq,* poiché ha come senso principale quello di « essere forte », viene di solito tradotto dai Settanta con derivati di *ischús* o di *krátos* (12).

A nostro parere, il traduttore dell'Ecclesiastico, usando il verbo *ochuróo,* si distacca dalla traduzione dei Settanta (13) per dare alla sua versione una sfumatura di originalità che com-

---

(7) Cfr. *1 Re* 14, 21 segg. e *2 Cr.* 12, 1 segg.

(8) Cfr. LÉVI cit., pag. 66, nota *m.*

(9) Cfr. *2 Cr.* 12, 1.

(10) La città è Gerusalemme; per le fortificazioni fatte eseguire da Ezechia, cfr. *2 Cr.* 32, 5.

(11) Cfr. ARTOM cit., pag. 182, nota 17.

(12) Cfr. *2 Re* 12.7, 22.5; *Nh* 3.14; *2 Cr.* 11.7, 32.5.

(13) Il testo dei SETTANTA era peraltro ben noto al traduttore dell'*Ecclesiastico,* cfr. BOX - OESTERLEY cit., pag. 287.

pensi in qualche modo l'inevitabile scomparsa della sottigliezza espressiva presente nel testo ebraico.

L'ultimo esempio si trova poco più sotto, in Eccli. 48.20d. e riguarda il profeta Isaia, per mano del quale, viene detto, il Signore salvò gli ebrei dall'invasione assira:

kài elutrósato autòus en cheirì Esáiou.

Anche in questo caso il testo ebraico esprime lo stesso concetto del greco mediante però l'uso di un verbo, *jâs'a* (« salvare »), che ha le medesime consonanti radicali del nome proprio Isaia nella sua forma ebraica (14), espediente che consente all'Autore di istituire una suggestiva analogia tra l'opera benefica di Isaia e il suo nome, mentre, come si evince facilmente dal verso citato, il greco, rivelando ulteriormente il suo carattere di traduzione, è costretto a dare una versione letterale, che, pur rispettandone il senso, perde molto della complessità e del fascino del testo ebraico.

I casi esaminati, pur costituendo piccola parte nell'àmbito della vasta problematica filologica (e non solo filologica) inerente la storia del testo dell'Ecclesiastico, dànno a nostro parere alcune precise indicazioni per gettare una maggiore luce sulla questione da cui prendemmo le mosse.

In base a tali considerazioni linguistico-stilistiche infatti si può a buon diritto affermare che risulta consolidata l'ipotesi di quanti considerano i frammenti ebraici dell'Ecclesiastico rispondenti in misura maggiore che non il testo greco all'originario dettato dell'Autore.

Se è vero poi che è destino di ogni traduzione discostarsi, per una molteplicità di fattori, dal proprio originale, i casi analizzati dimostrano che la versione greca, costretta più volte a eliminare sottigliezze espressive intimamente connesse alle particolarità della lingua ebraica, va intesa come una traduzione, fedele nei limiti del possibile, del testo ebraico; alla luce di quanto detto, difficile da sostenere appare invece l'ipotesi opposta, quella cioè di una retroversione dal greco in ebraico poiché è indubbio che uno dei principali, se non il principale modulo di distacco tra originale e traduzione è quello per cui la traduzione procede verso una inevitabile semplificazione della forza espressiva dell'originale.

CORRADO MARTONE

---

(14) Cfr. ARTOM cit., pag. 182, nota 20.

MICHELE MARSONET, *La metafisica negata. Logica, ontologia, filosofia analitica,* Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 202, Lire 24.000.

Dopo molti decenni in cui la scena filosofica italiana è stata dominata dal neoidealismo, a partire dagli anni '60 ha acquistato un peso crescente nel nostro Paese lo stile filosofico « analitico », il quale è maggioritario in Inghilterra, negli Stati Uniti e, in genere, in tutte le nazioni anglofone. Tesi principale della tradizione analitica è che i filosofi debbano soprattutto dedicarsi all'analisi del linguaggio al fine di accertare le trappole che il linguaggio stesso ci tende, ottenendo di conseguenza una « pulizia » linguistica che conduce alla eliminazione di molti problemi filosofici classici. Bersaglio precipuo degli analisti del linguaggio è la metafisica, i cui enunciati costituirebbero, nella maggioranza dei casi, sequenze di parole del tutto prive di significato. In questo senso, le posizioni della filosofia analitica trovano numerose concordanze con quelle sostenute dal neopositivismo logico, corrente di pensiero nata in Austria agli inizi del nostro secolo e la quale adotta una concezione del mondo di stampo nettamente scientifico (la scienza moderna fornisce *l'unico* paradigma della conoscenza, ragion per cui la filosofia deve rinunciare ad ogni pretesa di autonomia in ambito conoscitivo).

L'Autore di questo volume rileva, in primo luogo, che malgrado la grande diffusione raggiunta anche in Italia, la tradizione analitica dà oggi l'impressione di essere in crisi. Negli Stati Uniti, ad esempio, essa è attualmente bersaglio di critiche motivate e dirompenti, che ne contestano il predominio raggiunto nei decenni passati nell'ambiente accademico. Nel contesto italiano, invece, forse a causa del ritardo con cui è stato introdotto, lo stile analitico gode tuttora di ampio credito e viene adottato

da quasi tutti coloro che si occupano di logica, filosofia della scienza e filosofia del linguaggio. Pur riconoscendo all'analisi del linguaggio grandi meriti (ad esempio, quello di aver condotto alla chiarificazione di molti termini comunemente usati in filosofia), Marsonet ne contesta radicalmente le pretese assolutistiche. Non è infatti possibile continuare a sostenere — come molti autori, anche italiani, in effetti fanno — che la filosofia null'altro debba essere che analisi linguistica. Operando in quel modo, si finisce infatti con lo smarrire la portata *referenziale* del linguaggio, la quale ci consente di appurare che esso non si auto-fonda, ma nasce come risposta ad un « altro da sé » che non possiede affatto carattere linguistico.

Tale « altro da sé » viene dall'Autore identificato nell'Essere indagato dalla metafisica classica, e in particolare da Aristotele e da Tommaso d'Aquino. Marsonet è consapevole del fatto che la metafisica classica è entrata, in epoca moderna e contemporanea, in una sorta di « cono d'ombra » che sembra renderne difficile una rinnovata utilizzazione. Leggendo tuttavia i filosofi analitici e neopositivisti, è facile rendersi conto che essi combattono una nozione di metafisica dai contorni quanto mai indistinti. Obiettivi del loro attacco sono — in modo quasi esclusivo — l'idealismo (soprattutto Hegel) e Heidegger, mentre manca un confronto con le tesi aristoteliche e tomiste le quali, a differenza di quelle sostenute dagli autori appena nominati, non sono certamente espresse in un linguaggio « oscuro » e scarsamente comprensibile. Di qui l'esigenza, avanzata in tutte le parti del saggio, di procedere ad un confronto tra analisi e neopositivismo da un lato, e metafisica classica dall'altro per togliere all'analisi del linguaggio quell'aria di « gioco fine a se stesso » che oggi la caratterizza.

Vengono quindi presi in considerazione autori come Gustavo Bontadini, Sofia Vanni Rovighi e, soprattutto, Etienne Gilson che, pur non essendo ai nostri giorni « di moda », hanno detto cose preziose sia sulla portata eminentemente *referenziale* del linguaggio che sul problema dei rapporti tra logica e metafisica. Un rilievo notevole è inoltre riservato alle tesi sostenute in materia da Evandro Agazzi, del quale l'Autore è allievo. All'interno della tradizione analitica, Marsonet traccia una netta distinzione tra esponenti estremisti (Ayer, Quine, Williams) con i quali risulta oltremodo difficile dialogare, ed esponenti moderati (Mates, Orenstein, Guido Küng) con cui è invece possibile istituire un fecondo confronto critico.

Su un piano più strettamente specialistico, l'Autore rivaluta la « logica filosofica » che sembra esser stata dimenticata a fa-

vore della moderna logica formale (o matematica), dimostrando che quest'ultima, sviluppandosi come disciplina autonoma assai più simile alla matematica che alla filosofia, risulta alla lunga di scarso interesse per chi voglia continuare ad occuparsi di logica da un punto di vista specificamente filosofico. Egli nota, inoltre, che il concetto di « esistenza » può essere adeguatamente trattato solo in ambito metafisico, contestando quindi la tendenza, oggi prevalente, che identifica l'esistenza medesima con la teoria della quantificazione sviluppata dalla logica simbolica contemporanea; ne consegue, tra l'altro, che i cosiddetti « impegni ontologici » possono essere presi in ambito metafisico in senso fondamentale, ed in ambito logico solo in un senso derivato. E' utile rammentare che una simile strategia si contrappone in modo netto a quella adottata da quasi tutti i pensatori analitici, per i quali (tipico è l'esempio di Quine) l'impegno ontologico si colloca in ambito logico-linguistico. Ne consegue, per l'Autore, che è necessario ritornare alla distinzione tra piano ontologico-metafisico e piano logico-linguistico operata da Aristotele, Tommaso d'Aquino e da tutta la tradizione metafisica classica, denunciandone la sostanziale identificazione sostenuta dagli analitici; a tale proposito, nel corso del 7° capitolo, intitolato « L'esistenza è un problema sintattico? », viene dimostrata l'infondatezza della tesi, elaborata da numerosi seguaci di Frege e di Wittgenstein, secondo cui la logica formale contemporanea sarebbe la « vera erede » della metafisica.

Il volume, nel combattere posizioni che all'interno della filosofia analitica vengono ormai date come acquisite una volta per tutte, va senz'altro controcorrente. Frequente è il richiamo ad Autori — come Gilson e Maritain — che oggi vengono letti assai poco, e diffuse sono le dimostrazioni di incongruenza delle idee di filosofi — ad esempio Ayer e Quine — che tuttora conoscono un grande successo (forse più in Italia che all'estero, per i motivi anzidetti). Viene inoltre proposta una rilettura delle tesi di Ludwig Wittgenstein, pensatore del quale neopositivisti e analitici hanno tramandato un'immagine molto riduttiva. L'obiettivo di fondo del saggio è la rivalutazione dei legami tra logica e metafisica classica, legami che non dovrebbero mai essere trascurati o svalutati da chi si occupa di logica da un punto di vista esplicitamente filosofico.

ALBERTO BOLDORINI

F. SPADAFORA, *La Tradizione contro il concilio. L'apertura a sinistra del Vaticano 2°*, Ed. Volpe, Roma 1989, pp. 286.

Del presente studio, documentato nel modo più dotto e copioso, si deve far notare, anzitutto, il coraggio di un anticonformismo oggi assai raro. Tale pregio non si limita, però, alla fondamentale critica delle odierne opinioni pseudo-teologiche; opinioni nuove solo in apparenza, trattandosi dei cascami di forme di apostasia, più ancora che di eresie, condannate dal Magistero della Chiesa ormai da gran tempo. In questo saggio, infatti, il grande esegeta-teologo illumina, come si vedrà, anche la via del « sano progresso » auspicato da Pio XII e dai suoi massimi Predecessori.

Sono parimenti notevoli il fatto che il presente saggio è dedicato « alla venerata Memoria del Card. Alfredo Ottaviani, vindice della Verità rivelata e della perenne continuità della Madre dei Santi, la Chiesa Cattolica » (p. 3), e il fatto che il saggio inizia col ricordo di una predizione, che si potrebbe chiamare profetica, del Card. Billot. Consultato da Pio XI sul problema dell'opportunità di un nuovo Concilio ecumenico inteso quale prosecuzione e conclusione del Vaticano I, quel Cardinale, che era un insigne teologo, diede il parere più contrario perché, nel caso affermativo, sarebbe nuovamente esplosa l'apostasia modernistica, condannata da S. Pio X nel Decreto *Lamentabili* e nell'Enciclica *Pascendi* (cf. pp. 5 s. V., inoltre, pp. 211 s., 249 ss.). Per la stessa ragione diedero parere contrario anche i Cardinali Frühwirth e Laurenti (cf. p. 5 nota 2). «*Con grande saggezza, pertanto, sia Pio XI che, in séguito, Pio XII rinunciarono alla convocazione di un concilio ecumenico*» (p. 6; corsivo mio. Saranno sottolineati anche gli altri testi dello Spadafora).

Tuttavia il modernismo non desistette dal suo lavorio sovversivo: in maniera sotterranea nei primi decennî del secolo, e con crescente impudenza negli anni quaranta-cinquanta. Tanto è vero che Pio XII emanò, proprio nel 1950, l'Enciclica *Humani generis* di cui è sintomatico il sottotitolo: *Su alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica*; e nel 1960, cioè nell'anno in cui si sarebbe dovuto rivelare il terzo segreto di Fatima, il grande esegeta-teologo Mons. Antonino Romeo, maestro dello Spadafora, scrisse il fon-

damentale articolo: *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «opiniones novae»*, in «Divinitas», 3, 1960, pp. 387-456. Com'è noto, ivi il Romeo confuta da pari suo le tesi eversive, imposte e diffuse da un Istituto ecclesiastico una volta glorioso, a danno dell'autentica esegesi cattolica di entrambi i Testamenti; e allarga dottamente il proprio discorso dottrinale denunciando, con zelo apostolico, la cospirazione neomodernistica, già allora imperversante quasi dappertutto, contro l'essenza stessa del Cattolicesimo. Ammirevole, poi, è la risposta dell'esegeta R. Arconada S.I. nella quale si legge: «[...] *Voglia il* [...] *Paraclito far sì che esso* [l'articolo del Romeo] *molto contribuisca ad allontanare dalla Chiesa "il minaccioso e gravissimo pericolo che molti senza dubbio vedevamo", e che l'illuminato zelo di Monsignore è stato in situazione di denunziare*» (cf. p. 9).

Il 20 giugno 1961 la Suprema Congregazione del S. Officio emanò il *Monitum* sull'interpretazione della Sacra Scrittura nel quale veniva rilevato, con intensa preoccupazione, il fatto che certe opinioni dalla apparenza esegetico-teologica ledevano le verità della fede e turbavano i fedeli (cf. pp. 6-11); e, poco dopo, lo Spadafora, per mettere in guardia i Padri conciliari contro gli errori in causa, scrisse l'opuscolo: *Razionalismo, esegesi cattolica e Magistero* (Rovigo 1962) dove è dimostrato che da tali deviazioni è la stessa fede cattolica ad essere sconvolta e sradicata. Ma la trionfalistica ingenuità con cui fu iniziato il concilio non prese sul serio tali moniti, tanto caritatevoli quanto sapienti, e preferì pascersi di sogni (cf. pp. 11-43). Ora, però, si vedono i risultati di siffatto irenismo utopistico che, contro le migliori intenzioni, oggettivamente favorì appieno il doppio gioco, o le trame sinarchiche, dei nemici interni; i quali erano e sono, com'è palmare, i più nocivi.

Sennonché, come focalizzano i teologi più fedeli e qualificati, sia Giovanni XXIII sia Paolo VI, dichiarando il concilio «pastorale» e non dogmatico, *ipso facto* privarono se stessi e il concilio della infallibilità che li avrebbe salvati da ogni errore (cf. p. 30). Da questa precisazione, di rilevanza definitiva, si arguisce che il concilio vaticano II è il meno importante di tutti. Quanto, infatti, dice di buono lo si sapeva già; e quanto dice di nuovo — ma si tratta di novità apparenti — è, almeno, ambiguo e, perciò, da respingere (cf. pp. 32-58). In realtà «*non era il "modo" di proporre la dottrina cattolica, il dogma cattolico, che essi* [i neomodernisti] *volevano correggere, ma la "dottrina", il dogma medesimo; altro che aspetto pastorale e preoccupazione ecumenica!*» (p. 47). Appunto come aveva denunciato, con estremo dolore, Mons. Romeo nella conclusione

del suo predetto articolo, smascherando i « compromessi storici », da parte degli « abilissimi capi, apparentemente piissimi », col razionalismo antropocentrico - immanentistico della giudeo-massoneria e, poi, del marxismo.

Di capitale validità è il discorso dello Spadafora sull'inerranza assoluta della Sacra Scrittura: inerranza, di diritto e di fatto, che è verità di fede (pp. 59-143). Ma tale dogma fu ed è tuttora impugnato da molte opinioni « post - conciliari » — tanto per usare un eufemismo — che il nostro esegeta-teologo demolisce con la sua ben nota competenza specialistica (cf. pp. 60-80, 103-133). Sacrosanto, quindi, è l'auspicio che « *chi ha la autorità nella Chiesa intervenga, e non con sole dichiarazioni teoriche* » (p. 133). Infatti gli errori in questione — errori di marchio gnostico e, dunque, della gravità peggiore — continuano a precipitare nella apostasia addirittura non poche anime consacrate, con enorme scandalo per la maggior parte dei fedeli: evento apocalittico, previsto anch'esso dal Romeo nel suo articolo suddetto, e oggi manifestato da innumerevoli esempi.

Passiamo, ora, alla predetta indicazione, da parte dello Spadafora, della via del giusto progresso nell'amore e nella conoscenza delle verità divino-cattoliche. Si tratta delle riflessioni sull'interpretazione della Sacra Scrittura e sui relativi « generi letterari » (pp. 133-143). Ecco, intanto, un punto basilare su cui non s'insisterà mai troppo: « [...] *Nelle obiezioni che sempre di nuovo vengono mosse contro l'inerranza della Sacra Scrittura, non si trattava di affermazioni dei sacri autori, bensì di "sbagliate interpretazioni" dei testi biblici, come risultò dalle successive più accurate ricerche* » (p. 133. Cf. p. 79, nota *c*).

Di conseguenza: « [...] *Fissare il genere o i generi letterari* [...] *è il presupposto necessario per una retta esegesi.* [...] *Superata ormai ogni confusione tra ispirazione e rivelazione; riconosciuto definitivamente l'apporto pieno della personalità dell'agiografo nella composizione integra del libro, fluisce naturalmente che lo scrittore sacro ha potuto scegliere quello dei generi letterari in uso al tempo, che ha ritenuto più confacente al suo scopo* » (p. 135). Ma ciò non autorizza in nessun modo la pseudo-libertà di una presunta esegesi che, come lo Spadafora lamenta spesso nelle sue opere, è soltanto scientismo esiziale per la fede.

Dopo aver riportato i moniti, in proposito, specialmente di Pio XII (pp. 136 ss.), lo Spadafora lumeggia il principio dogmatico dell'ermeneutica per l'esegesi cattolica: « *Unica depositaria ed interprete autentica della Bibbia è la Chiesa Cattolica.*

[...] *Nei brani riguardanti il dogma e la morale, quale sia il senso inteso dall'autore, è stabilito dalla Chiesa, alla quale spetta il diritto dell'interpretazione autentica della Sacra Scrittura* » (p. 138). Ne deriva che l'esegesi cattolica può compiere i veri progressi, incoraggiati dai Pontefici, all'esclusiva condizione di approfondire le proprie indagini in base a questo principio immutabile e irrinunciabile. Nei casi contrari, ormai dilaganti, non c'è più l'esegesi cattolica, ma solo l'aberrazione immanentistico-razionalistica, « prima radice » (*Inf.*, c. 5, v. 124) del modernismo: sia vecchio sia riesumato e aggravato.

La fedeltà al principio in discorso fu raccomandata agli esegeti — osserva lo Spadafora — anche da Paolo VI (cf. pp. 138 ss.) e viene chiarita dall'illustre esegeta G. Castellino, citato dallo Spadafora, nei termini seguenti: « [...] *L'esegeta non potrà pretendere di porsi al di sopra della Chiesa o sostituirsi ad essa o, peggio ancora, di avere la Chiesa come sua umile discepola.* [...] *Nelle cose di fede e di morale la Chiesa gode di una particolare assistenza dello Spirito Santo, che ne rende infallibili i pronunciamenti solenni* » (cf. p. 141. Sulla misericordiosa « condiscendenza » con cui Dio ci parla nei Libri sacri, v. pp. 142 s.).

Egregia, poi, è la critica dello Spadafora al tentativo, condotto dai neomodernisti durante il concilio, d'intaccare il primato del Papa in servile omaggio all'eresia protestantica (pp. 145-155). Altrettanto centrata è la critica del grave equivoco della cosiddetta « collegialità » episcopale (pp. 156-190).

In sostanza e in breve: « *Il Concilio di Trento attuò nella Chiesa la sua "controriforma" risollevandola dalla tempesta: e furono i Santi, ad incominciare da San Carlo Borromeo, a realizzare tale trasformazione, applicando le direttive, le disposizioni del Concilio, esponendo fedelmente la dottrina* » (p. 163).

E lo stesso discorso vale per il Vaticano I.

« *Il Concilio Vaticano II, invece, ha portato finora nella Chiesa soltanto confusione dottrinale, disgregazione disciplinare, sfaldamento in tutti i campi. E i propugnatori di questo Concilio non sono i Santi* [...], *ma i contestatori, i "teologi ribelli"* [...] » (*ivi.* Per l'approfondimento della critica di tale e tanto sovversivismo, v. pp. 191-247).

Si tratta, com'è evidente, di rilievi crudi, ma realisticamente conformi alla verità e alla carità stessa perché, come insegna S. Francesco di Sales a proposito dei nemici della Chiesa, è carità gridare al lupo quando è in mezzo alle pecore, o dovunque si trovi.

Molto apprezzabile, inoltre, è la critica del nostro esegeta agli errori teologico-filosofici dei superbi ideologi che tanto influirono sul coonestamento degli equivoci, per così dire, postconciliari (pp. 249-272). Tra quei personaggi si distingue negativamente, col suo confratello Teilhard de Chardin, il gesuita Karl Rahner, maestro di Hans Küng. Alle aberrazioni immanentistiche — di origine kantiano-heideggeriana — del Rahner, coerentemente portate dal Küng all'apostasia esplicita, lo Spadafora contrappone l'ottima critica mossa dal compianto Card. Siri nel volume *Getsemani* (cf. pp. 257-260).

Sorprende, però, il non veder citato il fondamentale saggio di C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Milano 1974) in cui sono offerte le prove che l'immanentismo rahneriano, mistificatore del tomismo persino sul piano filologico, rende radicalmente impossibile il vero teismo prima ancora dell'accettazione del Cristianesimo. Ma si tratta, com'è chiaro, di una considerazione rispettosa e serena che, per dirla con Mons. Romeo, « *non ci divide affatto dal dotto Prof. Spadafora* » (A. Romeo, *Il presente e il futuro nella Rivelazione Biblica*, Roma - Parigi - Tournai - New York 1964, p. 199).

Il quale Spadafora comprova, altresì, che le porte dell'inferno non hanno prevalso (cf. *Mt.*, 16, 18) neppure tramite la gran tempesta in discussione. Infatti Paolo VI, nell'Enciclica *Humanae vitae* (1968), confermò, con l'autorità infallibile, la vera dottrina cattolica in ordine a quei princípi morali (cf. p. 273). Inoltre: « *Abbiamo messo in rilievo l'intervento di Paolo VI, nella "Dei Verbum", per l'inerranza della Sacra Scrittura e per la storicità degli Evangeli* [...]. *Era l'azione dello Spirito Santo che assiste la "sua" Chiesa.* [...] *Paolo VI* [...] *intervenne energicamente* [...] *per salvaguardare il dogma del primato pontificio, definito solennemente dal Concilio Vaticano I* » (*ivi.* Cf. pp. 92-108). Ma daccapo: si tratta di verità già definite, e provvidenzialmente riconfermate. Il resto è neomodernismo *sic et simpliciter* (cf. pp. 273 ss.).

Come si vede, la critica dello Spadafora non è per nulla unilaterale. Anzi: in relazione al concilio egli cita gli studi dei teologi spagnoli D. Iturrioz, J. Salaverri e J. M. Alonso (cf. p. 276) e li stima come « *contributi preziosi, notevoli per chiarezza ed esattezza dottrinali, quanto mai utili per ridare al Vaticano II il valore che gli spetta, contro la strategia neomodernista intesa ad attribuirgli un'importanza che non ha e che a nessun titolo può rivendicare* » (*ivi.* Cf. pp. 277 s.). Sostanzialmente gli stessi pregi vengono riconosciuti al sagace studio di C. A. Agnoli, *Concilio Vaticano II. Donde viene e dove ci porta?* (Brescia

1987), preceduto da un magistrale « Proemio » del teologo Luigi Villa, Direttore della benemerita Rivista « Chiesa viva » (cf. pp. 275 s.).

Particolarmente illuminanti sono le riflessioni conclusive. In rapporto alla non-infallibilità del Vaticano II — più volte dichiarata, come si è visto, sia da Giovanni XXIII sia da Paolo VI e ribadita dal Card. Tisserant (cf. p. 277) —, occorre attenersi ai dati seguenti:

« *a) questo Concilio, fin dalla convocazione e in molte occasioni, ha dichiarato che la sua finalità non è dottrinale, ma pastorale;*

b) che pertanto non è sua intenzione di definire niente, che esplicitamente non sia proposto come tale dal Concilio [...] » (p. 279).

Risulta, dunque, ovvio il limite, intrinseco ed insuperabile, di questa enfatizzata assemblea che invece, come si deve ripetere, è il concilio meno rilevante. Infatti « *l'infallibilità va unita alla definizione e questa è limitata dal Concilio ai casi nei quali espressamente lo affermi. Esistono questi casi? Noi crediamo che non ne esista alcuno: il Concilio Vaticano II non ha niente definito infallibilmente. Quando lo fa, lo stesso Concilio si vincola espressamente ad altri Concilî* » (*ivi.* Cf. p. 280).

Ciò basta a smantellare le odierne confusioni « univociste » al riguardo, come viene messo in ulteriore evidenza dagli asserti seguenti: « *Ci troviamo, curiosamente e forse per la prima volta nella storia, dinanzi a proposizioni dottrinali* [...] *promulgate dal più alto magistero della Chiesa, "il quale dichiara espressamente di ritenersi magistero autentico, non infallibile".*

Questo ha potuto e può ingannare o meravigliare chi abbina questo Concilio in un modo univoco con i precedenti. "Si commetterebbe così un grave errore di criteriologia teologica". [...] *Norma cattolica è leggere i testi del Vaticano II alla luce dei Concilî dogmatici precedenti; ogni novità in contrasto con essi è da scartare, secondo l'espressa dichiarazione fatta all'inizio della III Sessione dal Card. Tisserant che la presiedeva.* [...] *Per la realizzazione di quanto il Billot prevedeva nel post-concilio, basta rimandare il lettore all'esperienza triste vissuta e alle due denunzie-testimonianze: "Rapporto sulla Fede" di Sua Eminenza il Cardinale Joseph Ratzinger* [...] *e "Iota unum" di Romano Amerio* [...] » (pp. 280 s.).

Pertanto si può ben dire che il lavoro dello Spadafora è uno dei pochissimi studi, davvero cattolici, nei quali il Vaticano II è ridimensionato alla luce degli eterni princípi della verità divina e dell'autentica libertà vista ed esercitata, secondo l'insegnamento di S. Agostino e di S. Tommaso, come *bene operandi libertas*. E' solo questa la libertà evangelica (cf. *Gv.*, 8, 31 s.) che obbliga ad andare contro corrente, ovvero a combattere senza tregua i diabolici errori dei nostri giorni, in ossequio alla dottrina di S. Paolo sull'alternativa tra la dedizione a Gesù Cristo e la pretesa di piacere agli uomini (cf. *Gal.*, 1, 10; *2 Cor.*, 3, 17).

In conclusione, il saggio del nostro esegeta-teologo ci fa vedere che quanto di buono può aver fatto il Vaticano II si esaurisce, come fu autorevolmente detto, in piccoli vantaggi accidentali.

Ne consegue che il valore di quest'opera-testimonianza di Mons. Spadafora sarà riconosciuto specialmente da quegli studiosi — esegeti, teologi e filosofi — che, a buon diritto, individuano nell'umanesimo « integralmente » immanentistico il primo colpevole di quel « naturalismo integrale » da cui dipende l'incomparabile crisi odierna: crisi perdurante, ormai, da più di trent'anni e tutt'altro che terminata.

Diffondendo la penetrazione di queste verità e, più ancora, favorendone l'accoglimento si può cooperare all'attuazione del vero « progresso del Cattolicesimo » conforme alle direttive dei più grandi Pontefici.

ANDREA DALLEDONNE

GIUSEPPINA ALLEGRI, *I « damna » della mensa in San Girolamo,* Bulzoni Editore, Roma 1989, pp. 102.

Saggio denso di proposte e di spunti di approfondimento, quello dell'Allegri, che affronta la ben nota questione della presenza della letteratura pagana in Girolamo sulla base di un testo non altrettanto noto dello Stridonense. Si tratta dell'*Epistola* 52 del 394 diretta a Nepoziano, e precisamente del passo in cui, tra gli altri insegnamenti, Girolamo impartisce al giovane nipote

di Eliodoro, che si apprestava a diventare chierico, alcuni precetti di ordine alimentare. Essi sono affidati all'evidenza dell'esempio negativo del gaudente, che è chiamato a descrivere in prima persona la propria dissolutezza: espediente letterario che consente a Girolamo di filtrare il proprio attaccamento a certa parte del clero, e di renderlo meno diretto e personale di quanto non fosse stato in altre occasioni.

A realizzare il medesimo effetto di distacco concorre pure la mediazione della tradizione letteraria profana, specie di quella diatribica, di cui Girolamo riprende e riecheggia motivi, immagini e mezzi retorici. Quello delle implicanze morali di uno scorretto *habitus* alimentare era infatti un tema già caro alla tradizione satirico-filosofica, e da questa ripreso dai pensatori cristiani, come l'autrice non manca di dimostrare con una ricca e dettagliata documentazione.

E' proprio a partire dai probabili modelli di pensiero e di stile — tra i quali sembra spiccare Seneca — che muove l'analisi filologica dell'ultima parte del monologo del gaudente (*Ep.* 52, 6, 3) ed è a quelli che essa infine ritorna nel dischiudere una nuova possibile interpretazione del passo citato. E davvero suggestivi appaiono gli esiti a cui conduce la lettura che ne viene proposta: sarebbe proprio colui che si abbandona voluttuosamente ai piaceri della tavola a decretare la propria rovina — non soltanto economica, se per *damna*, come nel saggio si propone, pur riconoscendo la probabile polivalenza del termine, si possono intendere anche le disastrose conseguenze sul fisico e sullo spirito di un'alimentazione troppo ricercata, che tradisca e stravolga la corretta funzione del cibo — ed a sigillare l'assurdità dell'*avaritia*, causa prima e termine ultimo della *luxuria gulae*, nella misura in cui la rende possibile e ne è resa, a sua volta, necessaria: una sorta di contrappasso, dunque, per cui il vizio spinto all'eccesso di un insensato auto-compiacimento si punisce da sé, dove è evidente il richiamo allo stoicismo senecano ed alla *mesótees* aristotelica.

Ciceronianus nella ripresa di spunti e stilemi della tradizione, ma non meno *Christianus* nell'utilizzazione dichiaratamente parenetica degli stessi, « anche nella scelta dei mezzi educativi Girolamo si rivela maestro » — come recita la conclusione del saggio — ed « erede dei grandi maestri pagani ».

NICOLETTA PAVIA

Paolino di Nola, *Epistole ad Agostino*, a cura di TERESA PISCITELLI CARPINO (« Strenae Nolanae », Collana di studi e Testi diretta da A. V. Nazzaro, n. 2), Libreria Editrice Redenzione, Napoli-Roma 1989, pp. 319, L. 30.000.

Il volume si divide in tre parti. Nella prima, che è costituita da un'ampia introduzione, ben documentata e ricca di bibliografia, la Piscitelli Carpino studia la biografia di Paolino di Nola e la storia dello scambio epistolare tra Paolino ed Agostino: l'analisi approfondita della corrispondenza tra i due Santi contribuisce a chiarire una serie di problematiche di particolare rilievo (p. es. « i legami intercorrenti tra la Chiesa nolana e la Chiesa africana... stabiliti attraverso corrispondenze, scambi di libri, richieste di chiarificazione e di appoggi ») e dimostra la complessità della figura del Vescovo di Nola e la sua importanza nella cultura del suo tempo e, in particolare, nella Chiesa italiana. La seconda parte del volume è formata dal testo, per il quale l'Autrice segue quasi costantemente l'edizione di Hartel, CSEL 29 (se ne allontana solo in 5 punti) e dalla traduzione, in forma italiana piana e scorrevole, delle quattro epistole a noi pervenute di Paolino ad Agostino. Si tratta delle epistole 4, 6, 45 e 50, da collocare, secondo la Piscitelli Carpino, rispettivamente negli anni 394, 395, 408 e 413 (circa). Nel commento, che si presenta come la terza parte del lavoro, l'Autrice analizza tutte le componenti delle epistole di Paolino prese in considerazione: problematiche teologiche, forme linguistiche, figure retoriche, struttura delle frasi e giochi di clausole, rapporti con la tradizione e le forme epistolari classiche, tardo-antiche e cristiane, problemi testuali. Le epistole paoliniane risultano una preziosa testimonianza della formazione del loro autore, che sa armonizzare senza dissonanze *eloquentia* classica e sapienza cristiana (p. es. Paolino accetta le conquiste formali della tradizione retorica in quanto « strumenti di comunicazione delle verità cristiane »). Molto interessante è il commento all'epistola 50, perché offre un quadro esauriente di alcuni problemi sviluppati nel dibattito teologico della seconda metà del IV secolo (l'interpretazione di Paolino di diversi passi dei *Salmi*, delle *Epistole* di Paolo e del *Vangelo* è confrontata non solo con la corrispondente esegesi di Agostino, ma anche con quella di molti altri autori cristiani). Alcune note sono importanti dal punto di vista filologico, p. es. quella ad *epist.* 50, 6 (*In consequenti psalmo illud*

mihi exponi desidero qui dicat: ... Saturati sunt porcina vel, sicut in quibusdam psalteriis scriptum audio, saturati sunt filiis ...): la Piscitelli Carpino (pp. 236-238), dopo aver osservato che Paolino attesta l'esistenza di una duplice traduzione latina di *Ps* 16, 14, precisa quali Salteri presentino *porcina* e quali *filiis* e riporta i passi di altri autori cristiani che confermano la duplice traduzione latina (la testimonianza più importante sulla lezione *filiis* è quella di Agostino, *epist.* 149, 5).

Vari sono i temi trattati da Paolino nelle epistole ad Agostino; alcuni motivi, posti nel giusto rilievo nel commento della Piscitelli Carpino, mi sembrano particolarmente interessanti:

1) in *epist.* 4, 1 il Santo riprende i due motivi topici epistolari della *Einheit im Geist* e del *solo corpore absens*, ma li eleva esprimendoli cristianamente: *Caritas Christi, quae urget nos et absentes licet per unitatem fidei adligat...*; la stessa concezione dell'amicizia si trova in altri passi delle epistole paoliniane, p. es. in *epist.* 4, 5 e soprattutto in *epist.* 6, 3, dove l'amicizia è presentata come un legame di affetto e di amore basato « su un'unione intima e spirituale » (p. 189, cfr. anche p. 165);

2) in *epist.* 4, 3 (*Nolo enim me corporalis ortus magis quam spiritalis exortus aetate consideres*...) Paolino chiede ad Agostino di considerare la sua età non secondo la nascita del suo corpo piuttosto che secondo la rinascita del suo spirito e identifica quest'ultima « con il momento pieno della sua "conversione", avvenuta non all'atto del battesimo, ma nel momento in cui egli ha deciso di vendere i suoi beni, iniziando un cammino al seguito di Cristo » (p. 18 nota 25; cfr. anche p. 182);

3) in *epist.* 4, 4 (*...elegeram abiectus esse in domo Domini. Sed cui placuit ... eidem placuit inopem me omnis boni meriti suscitare de terra ... ut conlocaret me cum principibus populi sui et partem meam in tua sorte poneret, ut te praestante meritis officio sociatus aequarer*) il Vescovo di Nola afferma di aver scelto di essere solo *abiectus* nella casa del Signore, ma Dio « ha voluto anche consacrarlo sacerdote », per quanto *inops omnis boni meriti*, e « porlo sul piano del sacerdote Agostino tanto "superiore nei meriti" » (p. 187);

4) in *epist.* 45, 6-7 « Paolino, prendendo spunto da *Ps* 83, 5, affronta il problema dello stato dei beati dopo la risurrezione ». Secondo il Santo, le lodi di Dio « saranno espresse da voci di persone cantanti in coro: gli uomini, infatti, risorgeranno con i loro stessi corpi, anche se trasfigurati, in modo

da essere simili al Signore, quale apparve dopo la risurrezione» (pp. 216-217; cfr. anche pp. 45-46);

5) alle pp. 275-284 la Piscitelli Carpino presenta le varie posizioni assunte dai Padri nel dibattito sviluppatosi attorno a *Luca*, 2, 34-35 e dimostra come il Vescovo di Nola in *epist.* 50, 17 assuma una sua posizione nell'interpretazione delle parole di Simeone: *et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Egli, infatti, chiede ad Agostino: *Numquid de passione Mariae... hoc prophetasse credendus est? An vero de materno eius affectu, quo postea in tempore passionis adsistens cruci, qua hoc erat fixum quod ipsa paepererat, maternorum viscerum dolore confixa est, et animam illius illa quae eius secundum carnem filium ipsa spectante confoderat crucis rumphaea penetrabat?* e ritiene che il testo si riferisca proprio al dolore di Maria.

Chiudono il volume un quadro sinottico del carteggio Paolino-Agostino ed alcuni indici molto utili (dei luoghi citati, degli autori moderni e analitico).

Siamo grati alla Piscitelli Carpino per la pubblicazione del presente volume, che ci permette di approfondire la nostra conoscenza di Paolino di Nola e soprattutto di apprezzarne la elevata spiritualità.

GIUSEPPINA BARABINO

POSTILLE

LA PENITENZA DI TEODOSIO I. I LIMITI DELLA RAGION DI STATO E IL DOVERE DEI VESCOVI

Nell'anno 390 d.C., i tessalonicesi, fallita l'impresa di liberare un loro campione, un auriga imprigionato perché accusato di gravi colpe, insorsero contro le autorità imperiali e consumarono un massacro. Immediata e feroce fu la reazione dell'imperatore. Teodosio ordinò una spedizione punitiva, che ebbe svolgimento fulmineo e si concluse con un altro e più grande massacro, che fece molte vittime innocenti.

I secoli delle rivoluzioni, a cominciare da quella truce del 1789, ci hanno abituati al peggio, in fatto di repressioni cieche. Nel IV secolo, quando già la morale cristiana aveva mitigato e però nobilitato la giustizia e il potere di Roma, la decisione di Teodosio I suscitò, ovunque, orrore ed esecrazione.

Di questi sentimenti si fece allora interprete inflessibile Ambrogio, vescovo di Milano e santo misericordioso, che non esitò a levare la sua protesta, a scrivere all'imperatore minacciandolo di scomunica. Atto inaudito, se si considera l'alone sacro che ancora avvolgeva l'imperatore ed anche la forza militare di cui egli disponeva.

Ma più grande degli eserciti era l'animo del santo vescovo. E santa la sua autorità, dinanzi ad un potere solamente « sacro ».

Teodosio dapprima tergiversò, incerto, diviso tra lo sdegno superbo che lo divorava e il timore che lo opprimeva. Alla fine cedette al richiamo della coscienza e si presentò ad Ambrogio nei panni del penitente. Era il Santo Natale del 390: il primato dello spirituale si affermava pacificamente. Con la scelta volontaria della propria umiliazione, con la penitenza che riscattava il suo peccato, Teodosio riconosceva finalmente che la giustizia divina è un limite che nessuno può valicare, neppure colui che è investito del più alto potere mondano. Da allora nessun potere può definirsi « assoluto » se non a prezzo del disonore e dell'eresia.

A questo evento formidabile, che illumina di gloria un Natale, che dura nella speranza fino al nostro Natale, si è ispirato il card. Giacomo Biffi, per il suo forte discorso sullo spinoso tema « Coscienza cristiana e ragione di Stato ». (Sala dello « Stabat Mater », Bologna, 2 dicembre 1990).

Le affermazioni del card. Biffi sono di estrema attualità e contrastano fortemente con le parodie ireniste e permissiviste di cui è frequentemente oggetto la misericordia cristiana.

Scrive il card. Biffi: « Si deve condannare senza ambiguità l'azione riprovevole, ma non mai senza ricordare contestualmente che c'è sempre speranza per l'uomo che pecca, perché la misericordia di Dio è senza stanchezza; e dunque aiutando così l'insorgere del pentimento. Soprattutto l'uomo di Chiesa non deve illudere nessuno con la falsa misericordia della acquiescenza al male, che superficialmente pacifichi e addirittura assopisca il peccatore che non vuole per niente uscire dal suo stato di colpa ».

Sono parole che non hanno bisogno di commento, tanto è vasta la mentalità abdicataria e l'infiltrazione permissiva (il mito dell'accoglienza a buon mercato) nella Chiesa d'oggi. Contro le temerarie opinioni degli « infiltrati » e degli ipnotizzati, il card. Biffi rammenta, con il coraggio e la severità che gli sono abituali, che è « compito del pastore vigilare perché nessuno nella comunità cristiana si inganni al punto di ritenere che sia ammissibile per principio la convivenza tra la fede praticata e la tranquilla disobbedienza alla legge di Dio. Se il vescovo non parlerà, scrive Ambrogio a Teodosio, chi ha sbagliato morirà nella sua colpa, e il vescovo sarà degno di pena perché non ha ammonito chi sbagliava ».

L'applicazione rigorosa di questi princìpi ha sempre escluso, dall'azione pastorale, il ricorso all'arroganza e l'uso dello spirito di sopraffazione.

La Carità, che dilegua nei riti sbandati dell'irenismo, rifulge nel nobile rito della penitenza di Teodosio. L'imperatore era in lacrime, e con lui piangeva il santo che lo perdonava. Ambrogio era « avvezzo a piangere con i peccatori », non a fulminare ghignando, ma a trionfare umiliandosi. Il trionfalismo che si rovescia nel dolore del penitente. Non la frivola indulgenza che compassiona il peccato del peccatore.

La forza della Chiesa, Madre che « vince i movimenti umani », non sta nell'opporre terrori angelisti e divisioni militari (le corazzate divisioni di staliniana memoria...) ma nello zelo apostolico, esercitato eroicamente, con le armi della fede e della misericordia. Armi queste infinitamente più efficaci dei carri da fuoco che il sarcasmo di Stalin chiedeva di conteggiare nei cortili del Vaticano.

Per questa ragione è da considerare grave lesione al bene comune e ferita alla giustizia, ogni tentativo di respingere i pastori della Chiesa nel silenzio, usando lo specioso argomento del « trionfalismo ». Il silenzio della Chiesa è il silenzio degli oppressi e delle vittime. È il silenzio della giustizia e dello spirito civile. È la « costituzione civile del clero », incubatrice del terrore e della bestialità sanguinaria che nasce dal coatto silenzio della Chiesa.

In una città laicizzata, pullulante di massonerie, e tronfia per la sua trasgressiva opulenza, in una città che ride grasso, un vescovo forte e coraggioso lo rammenta con parole esemplarmente misurate: «Le potenze mondane di ogni stagione sono sempre tentate di zittire i pastori, a volte senza garbo e ritegno. Ad esse sarà utile ricordare quanto scriveva il grande vescovo di Milano: Non si addice ad un imperatore negare la libertà di parola e non si addice a un vescovo tacere ciò che pensa... Perché in un vescovo non c'è nulla di così rischioso davanti a Dio e di così vergognoso davanti agli uomini quanto il non proclamare apertamente il proprio pensiero».

Le conclusioni che dall'esempio di sant'Ambrogio trae il card. Biffi, riguardano tutte le forze politiche, senza eccezioni e ci obbligano a farle nostre, senza riserve:

1. *Non si dà sulla terra nessuna autorità che possa ritenersi senza confini.*

2. *Di fronte alla legge morale, notificataci dalla coscienza, quando è retta e non artificialmente deformata, non ci sono privilegi per nessuno.*

3. *Nessun principio consuetudinario, nessuna necessità di salvaguardare l'ordine pubblico con l'intimidazione, in una parola nessuna ragione di Stato può giustificare mai la soppressione di chi non ha nessuna responsabilità personale.*

Il card. Biffi ci ricorda che la condanna della violenza ingiustificata era un insegnamento nuovo per la coscienza antica e poneva dunque delle difficoltà, come testimoniano le esitazioni e gli sbandamenti di Teodosio. Ma aggiunge subito che questo « è purtroppo anche un insegnamento di vivissima attualità, per i nostri tempi. La rivoluzione francese, in particolare con il terrore del '93 e con le contemporanee stragi vandeane ha sciaguratamente reintrodotto nella moderna cultura il principio che si possa sopprimere chi, senza colpa, appare oggettivamente d'ostacolo di un'ideologia o anche soltanto di una comodità ».

Sulla comodità, sul « principio di piacere, ultimo idolo, che pretende il sangue degli innocenti si deve oggi riflettere, prima che i maestri della confusione e dell'orrore accendano la guerra tra il nord ricco e il sud miserabile ».

PIERO VASSALLO

APPENDICE

A QUARANT'ANNI DALLA PROCLAMAZIONE DEL DOGMA DELL'ASSUNTA:

una dimenticata esegesi assunzionistica del « Cantico dei cantici »

(parte prima)

Veni, amica mea veni, coronaberis (*Ct* 4, 8)
Libro d'ore pergamenaceo, stampato dal Pigouchet, Parigi fine sec. XV-inizio sec. XVI. Xilografie sovrapposte: Salomone incorona Sulamitide; Gesù incorona Maria Assunta (presso di me, incompleto).

Quarant'anni fa, nell'alba radiosa del 1° novembre 1950, proprio « allo spirar del giorno e al fuggir delle tenebre » (1), Pio XII proclamava solennemente, insegnava « cattedraticamente », che Maria santissima Madre di Dio sempreverginé ed immacolata fu assunta « corpo e anima, alla gloria del cielo »: l'anticipata glorificazione corporea della Madonna veniva elevata alla dignità di verità rivelata; una pia credenza ultramillenaria diventava in tal modo dogma di fede. L'immortale pontefice, nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus,* tra gli altri testi biblici a sostegno della dottrina assunzionistica portava anche il versetto 3, 6 del *Cantico dei cantici: Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrae et thuris?* (cfr. anche 4, 8; 6, 9).

Quale è il valore teologico dell'applicazione assunzionistica di questa pericope biblica? E che ne è oggi dell'esegesi mariana in genere del « Canto eccellentissimo », una volta e a lungo in auge?

In occasione del quarantesimo anniversario della proclamazione dogmatica, quale mio devoto omaggio alla Madonna (anche se a ragione mi si potrebbe dissuadere,

> *... ché farLe onore*
> *È d'altri omeri soma, che da' tuoi),*

voglio far conoscere una dimenticata esegesi poetica assunzionistica del *Cantico dei cantici* del secolo XVIII, opera d'un antenato di Pio IX papa dell'Immacolata e, in una rapida panoramica dell'esegesi contemporanea relativa al *Cantico,* proporre una recente magistrale riflessione di metodologia teologica di mons. Brunero Gherardini sulla *Munificentissimus Deus.* Tra i teologi più in vista del momento, l'Ordinario d'ecclesiologia ed ecumenismo nella Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense, oltre che « figlio di mariologi », è mariologo fine lui stesso, e in *La Madre (Maria in una sintesi storico-teologica)* (2) ci offre un trattato che, per il rigore scientifico e l'acutezza dell'indagine teologica, per la completezza della ricerca e l'attenzione alla riflessione mariologica attuale anche non cattolica,

---

(1) *Ct* 2, 17; 4, 6.

(2) GHERARDINI BRUNERO, *La Madre, Maria in una sintesi storico-teologica,* Casa Mariana Editrice, Frigento (AV), 1989 (edizione non commerciabile).

per l'originalità dell'impianto tematico e il fascino letterario dell'esposizione, si impone mirabile e sicuro.

* * *

La Sulamitide, boschereccia sagra in cinque atti di « Neralco, poeta arcade », edita nel 1732 (3), è ancora oggi ignorata e incompresa, probabilmente dopo aver goduto di poca fortuna anche ai suoi tempi.

Il Carrara, storico della poesia pastorale, non ne parla (4).

Gianfranco Nolli non la cita nell'ampia bibliografia di fonti e di studi con la quale introduce la sua pregevole traduzione ed accredita la sua puntuale esegesi del *Cantico* del 1968 (5). Eppure il Nolli ricorda opportunamente la versione drammatica del poemetto biblico del Panigarola del 1621 e quella di Pinto Ramìrez del 1642, per non nominare che alcuni autori anteriori al nostro Neralco (6); come non dimentica, per avvicinarci ai nostri giorni e per documentare ulteriormente il significativo persistere d'un'antichissima tradizione esegetica, il dramma intrecciato da J. Guitton e da G. Pouget, nel 1934, sulle vicende d'una bellissima fanciulla « bruna come le tende di Kedar », contesa invano da un re all'amore di un giovane pastore che pascolava i greggi nella steppa tra gli anemoni (7): dramma che vuol cantare essenzialmente i *castos coniugum amores* (8) e che, dapprima discusso da Henri Daniel-Rops perché « artificioso », fu dallo stesso condiviso trent'anni dopo, nel 1960 (9).

È incompresa, oggi, *La Sulamitide*, anche da chi la ricorda e la giudica, perché su di essa continua a pesare il giudizio generico, a dir poco, del Carducci (per il quale, come si sa, « don-

---

(3) L'edizione in mie mani reca la data: *Roma M.DCC.XXXII*. Altri, ad esempio G. NATALI *(Storia letteraria d'Italia, Il Settecento*, vol. II, Milano, 1930, pag. 16) l'attribuisce al 1731; come il redattore della voce « Ercolani f.m. » del Diz. Enc. Italiano, Treccani.

(4) G. NATALI, *Il Settecento* cit., pag. 115.

(5) G. NOLLI, *Cantico dei cantici*, in « La Sacra Bibbia », a cura di mons. S. GAROFALO, Marietti editori, 1968, pagg. 51-59.

(6) G. NOLLI, *Cantico* cit., pag. 54.

(7) G. NOLLI, *Cantico* cit., pag. 56.

(8) Il Guitton predilige il senso letterale e temporale del Cantico; egli dice: « quanto al suo senso spirituale ed eterno, tocca a noi rivelare lo splendore dell'amore divino, di cui l'amore umano non è che l'immagine ».

(9) Cfr. « *Historia* », 1960, anno 29, pag. 39.

ne e preti non son poeti! », e Neralco era un « monsignore ») (10). Il Maremmano sentenziava, sulle pastorali sacre come genere letterario: « Ahimé, Santa Chiesa in foggia di Silvia e Dorinda, di Dafne e Corisca! », (11) lamentando in tal modo che la Chiesa si mettesse a fare l'innamorata (ignaro della mistica nuziale) e dimostrando di non apprezzare (insensibile e temerario) la poesia nella quale la Chiesa viene rappresentata allegoricamente come le « innamorate » dei miti classici, dei drammi pastorali e delle commedie dell'arte, attraverso l'esegesi ecclesiologica di testi veterotestamentari. Infatti Giulio Natali, a cui debbo il giudizio del Carducci e che pur trova nelle liriche di Neralco « qualche fiore di poesia », elenca solo in nota *La Sulamitide, boschereccia sagra,* come uno dei tanti « frutti fuori stagione » (12) e quindi insapori.

I compilatori dei vari repertori di letteratura italiana, poi, sono sempre sbrigativi e o superficialmente e con poca fantasia la definiscono « favola boschereccia sacra, in cui l'autore vuole imitare Salomone » (13) oppure acriticamente la paragonano alla tragicommedia del *Pastor fido* di G. B. Guarini (14). Si tratta, come si vede, di giudizi sommari: che i critici si siano scoraggiati per l'intellettualismo inevitabile in un'allegoria esegetico-teologica in versi? che se ne siano ritratti disinteressati ed annoiati perché prevenuti? Però sembra che il giovane Leopardi conoscesse *La Sulamitide* e ne conservasse qualche buon ricordo (15); come è probabile che il non più tanto giovane D'Annunzio, non nuovo a simili imprese (16), potrebbe essere arrivato alla poesia del *Cantico dei cantici* — la cui presenza è evidente, addirittura *ad litteram* nel *Poema paradisiaco* (17) e

---

(10) Salvo, poi, a doversi ricredere il Carducci, come fece con G. Zanella, al dire di C. Angelini.

(11) G. NATALI, *Il Settecento* cit., pag. 115.

(12) ID., *ib.*

(13) Cfr. « Diz. enc. della Letteratura Italiana », Laterza, alla voce *Ercolani.*

(14) Diz. Enc. Italiano cit., voce « Ercolani G.M. ».

(15) Cfr. più avanti.

(16) Il *Martyre de Saint Sébastien,* del 1911; potrebbe essere stato preceduto dalla conoscenza, da parte di Gabriele D'Annunzio, de *Le Martyre de Saint-Sébastien,* rappresentato dai seminaristi parigini nel 1885 (cfr. RENOVATIO, 1987, pag. 125 e segg.).

(17) Cfr. *Hortus conclusus.* Ne *La passeggiata* leggo: ... *Voi, signora, / Siete per me come un giardino chiuso. / Siete per me come un giardino chiuso, / Dove nessuno è penetrato mai.*

in una delle «parabole sataniche» o del « Bellissimo Nemico », quella delle vergini fatue de *Le faville del maglio* (18) — oltre che attraverso il Paradiso terrestre di Dante, i richiami del Petrarca e di chissà quant'altri mai, anche attraverso la boschereccia sacra di Neralco. Evidentemente gli studiosi del nostro arcade non ritengono opportuno, nonché doveroso, riflettere sulla formazione culturale e sull'abilità tecnica di Neralco; essi non sospettano nemmeno che esista una *quaestio salomonica* già all'origine del *Cantico;* non s'accorgono (anche il Carducci?) che non si tratta di esegesi ecclesiologica ma mariologica, e che, né per l'una né per l'altra, Neralco non poteva « imitare Salomone »; dimostrano di trascurare, privilegiando il Guarini vecchio di quasi centocinquant'anni come modello del nostro « monsignore », le contemporanee, perché pubblicate tra il 1733 e il 1735, *Azioni sacre* del Metastasio, e di dimenticare il più probabile adeguamento di Neralco al gusto per la drammatizzazione poetica di testi biblici in funzione apologetica, diffuso più o meno per tutto il '700, dal Varano al giovane Monti. E poi: perché non concedere a Neralco una certa capacità fantastica, non inaridita dalla sua scienza filologica né soffocata dalla sua sapienza teologica? Perché non ricordare che anche il *Giuseppe riconosciuto,* la *Betulia liberata* e il *Gioas re di Giuda* — opere minori, d'accordo, e di poco impegno del Poeta cesareo inviso all'Austero repubblicano di Asti, ma ancora segnalate — si reggono su un apparato biblico? E non è anacronistico fare di Neralco, nella scia del Guarini e della sua polemica letteraria, un antiaristotelico preoccupato solo di dilettare e non anche di ammaestrare, quando il nostro arcade, talvolta addirittura moralista ingenuo e scoperto, si vide con piacere sottolineare dai censori ecclesiastici del suo tempo l'intenzione efficace d'insegnare e di esortare, di castigare e di polemizzare pur poetando piacevolmente, *eleganti carmine?* (19).

---

(18) Le vergini fatue, profumate di spicanardo, trovata la porta chiusa, e obliando il convito dal quale erano state escluse, sorsero dal sonno come « da un bene verso un altro bene », per andare incontro al sole, e « Thamar, che portava fra le mammelle un sacchetto di mirra..., sognava che il suo amico le ponesse la sua man sinistra sotto il capo e l'abbracciasse con la sua destra e la baciasse dei baci della sua bocca migliori del vino... » (G. D'ANNUNZIO, *Le faville del maglio,* tomo I, *Il venturiero senza ventura,* Milano, 1924, pag. 218).

(19) P. Leone Bertolotti, consultore delle Sacre Congregazioni dell'Indice e dei Riti, revisore ecclesiastico, riconosce che Neralco, *servata veritate sententiae, perniciosa Grotii deliramenta obscuraverit,* ...; il gesuita Giuseppe Rocco Vulpio, titolare della cattedra di *Sacra Theologia polemica,* afferma che ne *La Sulamitide* ogni cosa è adattissima *solidae fovendae pietati* e che Neralco *hoc opere veritatis hostes iugulat...;* e Tommaso Sergio, qualificatore del Sant' Uffizio, trova *mirifica* l'eleganza poetica dell'Ercolani.

« Neralco, poeta arcade », — il nome d'arte completo è « Neralco Castrimeniano » —, è l'abate Giuseppe Maria Ercolani, patrizio sinigagliese nato a Pergola nel 1672 e morto a Roma nel 1759. Cultore di diverse discipline, fu autore di voluminose opere erudite: nel 1744 pubblicò *I tre ordini dell'architettura presi dalle fabbriche più celebri dell'antica Roma,* forse qualche anno dopo non ignorato da Iohan Ioachim Winckelmann, e nel 1756 *Le quattro parti del mondo* (20). Prima aveva coltivato la poesia e come arcade aveva edito le *Rime a Maria,* nel 1725-28, e *La Sulamitide, boschereccia sagra,* nel 1732. Per le rime, di ispirazione religiosa, meritò dai contemporanei l'appellativo di « felice imitatore del Petrarca »; in esse volle copiare le tre canzoni sopra gli occhi di Madonna Laura dette « le tre sorelle » (21). A differenza de *La Sulamitide,* le rime conobbero una certa fortuna, tant'è vero che un secolo dopo, nel 1834 e in clima romantico, vennero ripubblicate in un'antologia dal titolo *Rime sacre.*

L'abate Ercolani appartenne alla stessa famiglia del successivo cardinal Luigi. Costui, col quale si estinse il casato degli Ercolani, lontano parente di Giovanni Maria Mastai Ferretti, era titolare di una prelatura che alla sua morte, avvenuta nel 1825, volle trasmettere al futuro papa, allora giovane sacerdote in cerca di una dignitosa sistemazione economica (22).

La Sulamitide, boschereccia sagra, è un dramma polimetro. Vi prevalgono gli endecasillabi sdruccioli, cari anche all'irrequieto contemporaneo abate Carlo Innocenzo Frugoni (23) (*Stanze sdrucciole pastorali*) e ripresi dal Carducci nella sua parziale rivalutazione dell'Arcadia (24). I versi sdruccioli sono inframmezzati, per snellire il loro incedere un po' monotono, da anacreontiche, da terzine, da quartine rimate *a, b, b, a* e da endecasillabi sciolti con rime al mezzo (il che non è proprio quanto dice il frettoloso Natali che, a proposito della versificazione de *La Sulamitide,* parla di « endecasillabi sdruccioli, tranne le arie ») (25). È migliore di tante « letterarie fanciullaggini » dello

(20) Cfr. « Diz. enc. della Letteratura Italiana » cit.

(21) G. NATALI, *Il Settecento* cit., pag. 16.

(22) C. FALCONI, *Il giovane Mastai,* 1981, pag. 219. A. POLVERARI, *Vita di Pio IX,* Città del Vaticano, 1986, pagg. 61, 63, 114.

(23) C. I. FRUGONI, *Stanze sdrucciole pastorali,* in *Canzonette anacreontiche ed altre poesie,* Venezia 1778, pag. 156.

(24) G. CARDUCCI, *Da Desenzano:* « Gino, che fai sotto i felsinei portici? ».

(25) G. NATALI, *Il Settecento* cit., pag. 115.

stesso periodo, che il Baretti irrise; è certamente migliore, per impegno poetico-culturale, delle già ricordate *Azioni sacre* del Metastasio, per non parlare del *Giobbe* esposto in ottave « scialbe » dal conte Camillo Zampieri trent'anni dopo, nel 1763.

Migliore, ripeto, ma meno fortunata. L'Ercolani non aveva « padroni eccellenti », a differenza di Pietro Trapassi, il quale poteva contare sulle commissioni di Carlo VI, sul pubblico di fedeli che gremivano ossequenti la cappella imperiale e sulla musica di Reüter e di Porsile. *La Sulamitide* dovette finire ben presto sepolta nel « Serbatoio » e, bella della raffinata rilegatura in pergamena, delle nitide e talvolta leziose incisioni in rame e degli eleganti caratteri « italici », giacque intonsa accanto ai più maneggiati e non sempre « palpitanti » ditirambi a lei simili tipograficamente, senza che le si riconoscessero quei meriti scientifici, in campo filologico teologico e patristico, di cui, in altri campi, sono immeritatamente accreditati poemetti come *La tabaccheide* dell'accademico intrepido Girolamo Baruffaldi (1714) e *Il zolfo* del cesenate Vincenzo Masini (26).

All'Ercolani, oltre a un'indubbia competenza nelle scienze sacre, rivendico, per la sua poesia, una religiosità superiore a quella che comunemente si concede all'Arcadia in genere e alle *Azioni sacre* del Metastasio in particolare, un'ispirazione sincera non mortificata da una fede lucida né snaturata da una fantasia esuberante, una comprensione del misticismo vittoriosa dei languori barocchi e berniniani del secolo precedente e del nostro: più virile, ad esempio, di quella de *Gli stupori dell'union di Dio* del genovese Lorenzo Cattaneo (27) e più moderna di quella di qualche esegeta storico-critico che, a proposito di *Ct* 2, 5-6 (*Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me*), continua ad evocare l'equivoca spiritualità della *Beata Ludovica Albertoni* di S. Francesco a Ripa e de *L'estasi di Santa*

---

(26) Tutte queste composizioni poetiche sono simili nel formato, nelle rilegature in pergamena o in mezza pergamena e, quel che più conta, nella disposizione della materia: ai versi poetici, distribuiti in atti o in libri, segue un'appendice di note con l'indicazione delle fonti e i commenti. L'edizione de *Il Zolfo* che ho tra mano è la seconda, del 1762: sul frontespizio vedo Cautopate, putto alato con la fiaccola accesa rivolta verso il basso: è un'immagine, però, priva di qualsiasi riferimento alla vita o alla morte, priva di richiami alla cultura classica (che ricompariranno poco dopo col Winckelmann e, nelle arti visive, col Canova): la fiaccola si abbassa verso una « navicella » piena di zolfo ardente e, accompagnata da un caduceo, indica i principali utilizzi dello zolfo, termico e medicinale.

(27) Genova, 1625, a cura della figlia Francesca Cattaneo.

Teresa di S. Maria della Vittoria. Gli riconosco anche quel sapiente equilibrio tra spontaneità di sentimenti ed immediatezza d'immagini, tra libertà di linguaggio e felicità di fantasia che, presenti e per taluni — come per Voltaire — sorprendenti nell'originale, scompaiono in certe versioni e in certi adattamenti antichi e moderni del *Cantico* o perché attenuati dalla *prudérie* o perché esasperati dalla morbosità in *molli et lascivienti carmine.*

Ho trovato, unica testimonianza della fortuna postuma dell'Ercolani, alcuni suoi versi citati dagli editori del Manzoni: Avanzini e Torraca (28), sull'esempio di Accame Bobbio, commentando l'ultima strofa de *Il nome di Maria,* dalle immagini eccessivamente contrastate, citano il nostro arcade, dal sonetto *Sull'Immacolata Concezione*:

> *Chi è costei ...*
> *Terribile come oste che raduna*
> *Sue schiere in campo e la battaglia aspetta?*

Aggiungo che né l'Accame Bobbio né gli Avanzini e Torraca conoscono *La Sulamitide,* dove è ripreso lo stesso versetto del *Cantico* (6, 9), ma applicato all'Assunta (29), in una anacreontica che esporrò più compiutamente fra poco:

> *Chi è questa mai,*
> *Che d'ogni forte*
> *Più forte assai,*
> *Né pur di morte*
> *Teme l'inevitabile saetta?*
>
> *Non è sì fiera,*
> *Né sì terribile*
> *Oste guerriera,*
> *Che in vista orribile*
> *Schierasi in campo e la battaglia aspetta.*

L'Ercolani volle che l'edizione della sua pastorale sacra, coi tipi di Antonio de' Rossi, venisse illeggiadrita da alcune incisioni in rame di notevole fattura, anonime o firmate *Hau. Scilla inv. et del.*; *Io. Carolus Allet scul.* sono tutte legate in

(28) AVANZINI e TORRACA, *A. Manzoni, tutte le opere,* Roma, 1965, pag. 220, nota.

(29) Queste diverse applicazioni non sono pentimenti o incertezze esegetiche ma segni della pregnanza biblica, rivelata dalla lettura allegorica.

maniera più o meno evidente agli argomenti trattati nelle varie parti del dramma. Esse raffigurano un'*Assunta* tizianesca, un' *Incoronata*, diversi putti angelici svolazzanti con fiaccola, fiori, cornucopia e stelle, e simboliche « grottesche » ricche di elementi floreali, zoomorfi e antropomorfi anche mostruosi: donne con le ali di farfalla, sfingi alate, centauri con scudi, cavalli marini, pellicani, bracieri fumiganti affiancano un elemento centrale a forma geometrica o di corolla di fiori, che si trasforma, all'inizio dell'ultimo atto, nella conchiglia delle nicchie dei nostri santi, simbolo d'immortalità. Significativo l'Angelo del frontespizio: simile ad un Caute egli inalbera una fiaccola dalla fiamma bella elevata al cielo: trionfo della vita secondo i pagani, qui è trasparente simbolo cristiano dell'immediata glorificazione del corpo della Vergine dopo la dimora terrena.

Il testo poetico di Neralco è fiancheggiato e sorretto dai versetti della *Volgata*, integrati e chiariti talvolta dal *Testo masoretico*, dalle versioni dei *LXX*, di *Aquila* ed *Arabica* e dagli *Scholia* di François Watebled. Nell'appendice, intitolata *Allegoria ed esposizione della « Cantica » sopra l'Assunzione al cielo di Maria*, seguono le fonti patristiche dell'esegesi mariana.

* * *

Per l'Ercolani, il *Cantico dei cantici* è una versione poetica o un'amplificazione allegorica dello storico *3 Re* 3, 1: *confirmatum est igitur regnum in manu Salomonis, et affinitate coniunctus est Pharaoni regi Aegipti, accepit namque filiam eius et adduxit in civitatem David* (30). Nella sua esegesi assunzionistica in versi, *frequentando* cioè cantando *ante thorum huius Virginis dulcia cantica dramatis*, egli tiene presenti i sensi letterali, morali ed allegorici della tradizione esegetica e dipana le vicende della sua *Sulamitide* nel rispetto delle unità di tempo, di luogo e di azione.

Letteralmente la scena è collocata nelle « ville reali di Salomone, presso la città di Gerosolima da una parte e il deserto dall'altra »: la Sulamitide, figlia del re d'Egitto e sposa di Salomone, viene esiliata per invidia dei cortigiani che non vogliono che una straniera regni su di loro; riconosciuti i suoi meriti e le sue virtù, è richiamata in patria « da tutto il popolo e con applauso universale viene acclamata regina della Giudea ».

---

(30) *La Sulamitide* cit., pag. 5*v* (non numerata).

Nell'applicazione mariana e assunzionistica, l'azione si svolge in un giorno imprecisato dopo l'ascensione di Gesù e prima della distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani, in una regione indefinita del « regno di Dio » o della Chiesa nascente, intermedia tra terra e cielo, per così dire, in una specie di anti-paradiso, tra la « Gerusalemme celeste » (Gerosolima), alla presenza della Chiesa trionfante e delle gerarchie angeliche, e la terra (il deserto), alla presenza della Chiesa militante. La Sulamitide è Maria Santissima, il suo Signore e Sposo è Gesù risorto; i suoi nemici sono le potenze infernali — i cortigiani invidiosi che vorrebbero esiliarla da Dio e confonderla con la massa generalizzata ed indistinta dei peccatori — e i suoi compatrioti Ebrei, *filii matris meae,* che non si vogliono convertire, che perseguitano la « vigna », cioè la Chiesa, ma che continuano ad essere oggetto delle sue preghiere, come appartenenti alla sua « vigna » precedente « non custodita »; il Popolo favorevole sono i fedeli, provenienti *ex lege* e *ex gentibus,* identificabili, tra i personaggi del dramma, nella « Donna compagna della Sulamitide » (= una pia donna della Passione?), nel « Pastore confidente di Salomone » (= vescovo-apostolo Giovanni?) e nei « Cori delle Vergini di Gerosolima, delle Pastorelle e dei Pastori »; le schiere celesti sono rappresentate dal « Capitano e dalle Guardie » che accompagnano sempre lo Sposo e seguono Maria nel suo trionfale ingresso in cielo. Siamo nell'imminenza dell'Assunzione, che viene annunciata e preparata tra le reciproche lodi e i reciproci riconoscimenti di bellezze e di virtù da parte dello Sposo-Gesù e della Sposa-Maria, tra le estasi d'amore e gli aneliti all'unione con Gesù da parte di Maria e tra i timori e gli smarrimenti, le invocazioni d'aiuto e le professioni di gratitudine da parte dei fedeli, pastori e laici.

L'argomento principale, l'Assunzione, consente — senza che il *Cantico* sia ridotto per questo ad « una sciarada allegorica » — rievocazioni biografiche mariane e una sintetica esposizione della mariologia tradizionale, la mariologia dei privilegi e della missione salvifica della Madonna, cioè la mariologia della divina maternità, della scienza infusa, fors'anche della saltuaria fruizione terrena della visione beatifica, e dell'Immacolata Concezione, e la mariologia della corredentrice del genere umano, della mediatrice di tutte le grazie o *aquaeductus* e della *Mater Ecclesiae* (31).

---

(31) Chissà perché oggi, « da alcuni teologi di grido », tale titolo di *Mater Ecclesiae* è avversato, nonostante la tradizione, testimoniata anche dall'Ercolani, e le decise affermazioni di Paolo VI e di Giovanni Paolo II (GHERARDINI B., *La Madre* cit., pag. 250).

La Sulamitide-Maria è la protagonista della « boschereccia sagra ». Essa è anche scenicamente sempre presente: nella breve scena prima dell'atto terzo, nella quale propriamente agiscono la Chiesa militante e la Chiesa trionfante — letteralmente il Pastore col suo coro e il Capitano con le sue guardie — la Madonna s'intravvede sullo sfondo, additata all'orizzonte mentre « ... dall'incolto ed arido / Deserto ascende ... » (*Ct* 3, 6). La « boschereccia sagra », cioè la versione poetica mariana del *Cantico dei cantici* di Neralco, è il cantico di Maria e un cantico su Maria: i sentimenti di Sulamitide-Maria si ispirano al *Magnificat*, al *Benedictus* e al *Nunc dimittis* (*Lc* 1-2); quelli dei fedeli sono mutuati dal *Regina coeli, laetare!*, dalla *Salve Regina*, dal *Memorare* e dal *Sub tuum praesidium;* i sentimenti espressi dallo Sposo-Gesù e dalla corte celeste — che maggiormente ci incuriosirebbero, ma dei quali non potremmo immaginare nonché cogliere la *latitudo* e la *longitudo*, la *sublimitas* e il *profundum* — sono suggeriti dal *Cantico* letto in chiave mariana non solo ma, — confermati in parte da *Gv* 19, 26, da *At* 1, 14 e dalle definizioni dogmatiche, chiariti dalle riflessioni teologiche dei Santi Padri e dalle intuizioni spirituali dei mistici, dalle trasfigurazioni ispirate dei poeti e degli artisti e dalle varie liturgie universali e locali —, costituiscono una tradizione culturale e cultuale ineludibile, la millenaria tradizione mariana di tutta la Chiesa cattolica. Sono sentimenti e credenze che hanno nutrito a lungo le generazioni cristiane, le varie categorie di tutte le generazioni non soltanto quelle clericali e monastiche o degli *oratores*. Sono sentimenti che oggi rischiano di cadere nell'oblio, soppressi ed eclissati come sono da un nozionismo filologico che talvolta li ridicolizza (e si ridicolizza!) con la preferenza accordata anche a sconvenienze inaccettabili.

Neralco afferma, alla fine della presentazione dell'argomento del suo dramma: « Maria, ella sola è il vero argomento dell'Opera, e Sulamitide trionfante in Gerosolima non è altri che la Vergine assunta e coronata nel cielo » (32).

Nell'atto primo, scena prima, la Sulamitide introduce l'argomento del dramma pastorale con un monologo, a cui seguono due dialoghi, uno con la « Compagna » confidente della Sulamitide circondata da un coro di Pastorelle che rappresentano la Chiesa *ex lege,* e l'altro con Salomone-Gesù a sua volta accompagnato da un coro di Pastori, che rappresentano la Chiesa gerarchica. Nel prologo la protagonista lascia erompere dal

---

(32) Pag. 6*r* (non numerata).

cuore tutta la sua nostalgia di cielo (*Ct* 1, 1-3); nel primo dialogo, dopo aver accennato al mistero dell'Incarnazione e della sua divina maternità, ed averlo fatto non senza ingegnosità per salvarne la trascendenza, si dilunga nella preghiera per il suo popolo, il popolo ebraico che vorrebbe salvare dalla distruzione romana e convertito alla nuova fede (*Ct* 1, 4-7); nel secondo dialogo, al primo intrecciarsi delle reciproche lodi con lo Sposo, si vede affidata autorevolmente la missione di *Mater Ecclesiae*, e imposto perentoriamente il necessario momentaneo distacco dal suo popolo incredulo, dalla sua « empia terra natia » (*Ct* 1, 8-17; 2, 1-3).

Nel commento poetico dell'atto primo, che si limita a *Ct* 1, 1-17; 2, 1-3, l'Ercolani da avvertito filologo completa il testo della Volgata, e più precisamente i versetti *Vg* 1, 1; 1, 4; 1, 5, con le corrispondenti lezioni del Testo masoretico *(Hebr.)*, della versione di Aquila *(Aquila)* e degli *Scholia* di François Watebled *(Vatabl.)*. Gli forniscono gli argomenti mariani i trattati esegetici di Origene, di Ruperto di Deutz, di san Bernardo, del card. Hailgrino e di Cornelio a Lapide.

La Sulamitide-Maria anela al bacio divino — *ad os domini* —, cioè all'unione definitiva con Gesù (*Ct* 1, 1-3; *TM* 1, 1):

SULAMITIDE

Deh venga il mio Signor, deh venga e l'anima
Col purissimo suo bacio ineffabile
Mi bei per sempre . . . . .
Solo il tuo sen, che a nostro uso d'intendere,
Tal spira odor che toglie al vin sua gloria;
Sol il tuo amore, o mio Signor, che supera
E fa sparire ogni mortal delizia,
E' la gran meta ove i miei voti aspirano.
Il san quest'antri, che a sfogar m'invitano
L'interna pena e i miei sospiri ascoltano;

. . . . .
E più d'ogn'altro il san le piante e gli alberi
Del vicin bosco, dove inciso leggesi
Il tuo bel nome. Il tuo bel nome, ch'empie
Di dolcezza chi l'ode, e quando invocasi
Liquido sembra e prezioso balsamo,
Ch'ogni plaga del cor sana e rimargina.
. . . . . Ah mio dolcissimo
Sposo e Signor, trammi ove sei, che rapide
Correrem tutte, come piume avessimo,
Seguendo te che, in guise al mondo insolite,
Spargi di tue fragranze i campi e l'aere.

Fin da questo prologo (che è ingentilito da reminiscenze letterarie di romanticherie perenni ed universali, come il vezzo di incidere il nome della persona amata sulla corteccia degli alberi (33), e in cui si rifà al pensiero di san Bernardo circa la distinzione - contrapposizione tra il vino e la fragranza che spira dal seno e dallo stesso nome del Salvatore, cioè tra i beni terreni e quelli celesti) l'Ercolani arcade si dimostra anche filologo attento. Innanzi tutto egli non si lascia condizionare dalla ... grammatica, a differenza di qualche studioso contemporaneo facile a scandalizzarsi. L'improvviso passaggio dalla terza alla seconda persona singolare, in *Ct* 1, 1 (... *osculo oris sui* ...; ... *ubera tua vino* ...), per lui come per il Sales e il Nolli ad esempio, non è che « un idiotismo non raro nella lingua ebraica » (34), una particolarità dello « stile ebraico » (35). Egli non cambia l'ottativo « mi baci » con l'imperativo « baciami » e l'espressione « della sua bocca » con quella « della tua bocca »: evidentemente perché non lo ritiene necessario, convinto di quanto competentemente è stato ricordato recentemente e cioè che « è giusto attenersi, sia pur con prudenza, al testo masoretico senza pretendere di alterarlo quando non concorda con la grammatica! » (36). In secondo luogo egli supera brillantemente la difficoltà dell'equivoco in cui sarebbe caduto san Girolamo il quale, « nonostante la conclamata aderenza al testo ebraico — ironizza un autore moderno (37) — legge nel TM *daddaym*, « mammelle », invece di *dodim*, « amori »: il nostro arcade conserva le due lezioni e completa il significato dell'una con quello dell'altra, con risultati poetici ed ermeneutici soddisfacenti:

Solo il tuo sen, che a nostro uso d'intendere
. . . . . .
Solo il tuo amore, o mio Signor, che supera
. . . . . .

Nella seconda scena, Sulamitide ritorna tra il suo popolo

(33) Negli *Emblemata* di IACOB CATS (1618) ammiro l'illustrazione d'un albero e d'un popone su cui una mano incide: *Phyllida amo ante alias*, e leggo il commento poetico: *Inscribo peponi quoties tua nomina, Phylli, / Littera, cultelli cuspide facta, latet / ... Iamque viatori, Phylli, legenda pates.*

(34) P. M. M. SALES - G. GIROTTI, *Il Cantico dei cantici*, in « La Sacra Bibbia », VI, Torino, 1938, pag. 197.

(35) G. NOLLI, *Cantico dei cantici* cit., pag. 61.

(36) A. CERESA - GASTALDO, *Nuove ricerche sulla storia del testo, le antiche versioni e l'interpretazione del « Cantico dei cantici »*, in « Annali di storia dell'esegesi », 6, 1989, Bologna, pag. 32.

(37) Come vedremo più avanti.

da un soggiorno presso Salomone; Maria rientra in sé da un'estasi, ridiscende sulla terra, nella Chiesa militante, da un rapimento al terzo cielo presso il suo Gesù, da una momentanea fruizione della visione beatifica, ed è accolta con gioia:

COMPAGNA

Lodato il ciel, ch'a noi ritorni, o Regia
Vergine eccelsa. Oh quanto mai sollecite
Le mie compagne qui finor t'attesero,
Ed io con lor! Tu non potresti credere
Qual sofferto in noi stesse abbiam ramarico
Dacché partisti col tuo Sposo ...;

sollecita le pastorelle-Chiesa *ex lege* a rallegrarsi con lei della sua realtà di privilegi:

SULAMITIDE

Venite pur, venite, rallegratevi
Vergini di Sionne. Oh se vedessero
Le vostre luci mai di quai delizie,
Di quai ricchezze abbonda e di qual gloria
La Reggia del mio Sposo in Gerosolima,
Beate voi!

e, da loro richiesta a svelare quanto ha visto nella Gerusalemme celeste, manifesta, — con la stessa incapacità espressiva di san Paolo ritornato dal terzo cielo (*2 Cor* 12, 1-4) ma senza le incertezze sgomente di Dante (*Inf.*, 2, 10 ss) — il modo e i contenuti sostanziali della sua visione (*Ct* 1, 4a):

SULAMITIDE

. . . Troppo difficile
Cosa richiedi, e'l desiderio è inutile.
Ch'altro non poss'io dir, se non che presemi
Per mano il mio Signore, e dentro l'intime
Celle del suo immortale alto edificio
D'introdurmi gli piacque; e qui le regie
Vidi opere eccelse, e vidi il libero
De' suoi decreti invariabil ordine,
Con altri arcani, che per sé ineffabili
Né dirgli a me, né a voi sapergli è lecito.

Negli ultimi versi è evidente la ripresa *ad litteram* di *2 Cor* 12, 4: ... *et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.*

Al *gloriari* di Maria per i *magnalia Dei,* per le sue visioni e i suoi privilegi — *gloriari* entusiastico come un *Magnificat* — rispondono i gioiosi rallegramenti della Chiesa. L'Ercolani filologo, se per *Ct* 1, 1 aveva tenuto presente nel suo commento la lezione della Volgata, *ubera tua,* e quella del TM, *amores tui,* qui per *Ct* 1, 4b contamina la lezione della Volgata, *memores uberum tuorum,* con quella di uno *scholion* del Watebled, *praedicabimus amores tuos:*

COMPAGNA

. . . il tuo giubilo
Nostro quasi diviene; e sempre memori
Sarem del tuo felice amor, che supera
Di pregio il vin più generoso e nobile.

Il primo oggetto della visione di Maria rapita in estasi o, meglio, la prima delle rivelazioni che Maria fa alla Chiesa delle cose divine apprese durante il rapimento è la sua divina maternità. Si tratta di un mistero di assoluta trascendenza, come si sa: nessuna mente umana sarebbe arrivata ad intuirlo, senza diretta rivelazione di Dio, e nessuna mente umana è in grado di comprenderlo fino in fondo e di esaurirlo, perché per nessuno non saranno mai « da ciò le proprie penne ».

Secondo l'Ercolani la Madonna ebbe notizia sicura della sua divina maternità da una diretta rivelazione di Dio; la Chiesa nascente n'ebbe le prime parziali informazioni dalla Madonna stessa la quale, ancora in terra e nei confronti dei fedeli, preferì pedagogicamente insistere più sulla sua missione di *Mater Ecclesiae* che sulla sua condizione di *Mater Dei.* Il mistero della divina maternità di Maria è adombrato, secondo il nostro poeta arcade che si fa forte anche del parere del card. Hailgrino e di Ruperto di Deutz, in *Ct* 1, 5, 6: *Nigra sum, sed formosa ...; Nolite me considerare, quod fusca sim* ... Per esporlo nella maniera più accessibile alla mente umana, garantendone nel contempo la trascendenza, l'Ercolani ricorre all'artificio della « gemma ». E' un artificio che rivela, oltre che una fantasia poetica di una certa possa, anche una notevole sensibilità teologica a proposito del titolo *Theotòkos* e una precisa conoscenza della storia dei dogmi; artificio che chiamerei, per usare noti termini danteschi, dello « specchiato sembiante », avvertendo, però, che

nel caso della Madonna, cioè per *La Sulamitide*, dobbiamo pensarla proprio come Narciso e, contrariamente a Dante, non cadere in nessun « pueril coto », non torcere gli occhi « per veder di cui fosse ». La « postilla » di Maria riflessa nella gemma non riproduce « debilmente » l'originale ma è l'originale, non ripete attenuandola ma svela integralmente la realtà della Madonna. L'essere di Maria non è

. . . quel candido
Suo color, che par latte, e le medesime
Nevi, per così dire, empie d'invidia,

ma le sue « brune sembianze »:

. . . in questa immagine
Nero il tuo seno, e tutte nere appaiono
Le tue fattezze . . .,

dice la Compagna o Chiesa *ex lege*. L'essere della Madonna non è quel che appare a prima vista, direttamente: quello che si vede a prima vista, e che non è ripetuto dalla gemma, è solo « corporeo velo », avrebbe potuto dire l'Ercolani ripetendo una felice espressione del cardinal Barberini, poi Urbano VIII (38), riferita al Verbo incarnato: sulla base di questo « corporeo velo », infatti, Maria è solo la madre del *filius Ioseph*.

La Sulamitide-Maria vuole che la Chiesa faccia bene attenzione alla sua divina maternità e non abbia dubbi in proposito:

SULAMITIDE

. . . Attenta osservami
In questa gemma, e poi più attenta ascoltami.

A sottolineare la trascendenza del mistero e la possibilità di dubbi e di equivoci al riguardo, dubbi ed equivoci che, vissuti storicamente da san Giuseppe, potevano investire la Chiesa nascente e che di fatto vennero fatti propri da infedeli irridenti e da eretici subito sconfessati (si pensi al *theòdokos-kristotòkos* di Nestorio), l'Ercolani fa parlare la Chiesa così:

---

(38) MAPHAEI S.R.E. card. BARBERINI nunc URBANI VIII poemata, *Poesie toscane*, Roma, 1631, pag. 46.

COMPAGNA

Che veggio, aimé, che veggio! In questa immagine
Nero il tuo seno, e tutte nere appaiono
Le tue fattezze. Oh me infelice e misera!
. . . . . .
Che direbbe lo Sposo e che direbbero
Le genti, o Dio! se mai tal ti vedessero
Qual noi qui ti miriamo? . . .

La Chiesa si dichiara disposta umilmente a credere:

COMPAGNA

. . . *sempre furono*
E sempre mai saranno a noi infallibili
I detti tuoi . . .
. . . *il gran prodigio*
Creder possiam . . .,

ma chiede dilucidazioni per capire:

. . . *ma noi possiamo intendere*
Senza lume maggiore . . .,

perché, avrebbe detto D'Annunzio, « la vista è soverchiata dalla visione ». Maria afferma che nelle sue « brune sembianze » si nasconde un « gran misterio »: dice di essere nera ma bella e che, come le tende di Salomone sono magnifiche perché « in sé l'Arca ascondono », così lei è bella proprio per la sua *négritude*, che ha un'origine del tutto singolare, l'*obumbratio* divina:

SULAMITIDE

Il Sol, se nol sapete, il Sol mirandomi
Mi scolorò con sua virtude altissima;
E tal io sono per maggior mia gloria,
Non perché macchia il mio candor contamini.

Più esplicitamente il cardinal Hailgrino aveva detto: *Nam sicut illae [pelles Salomonis] Arcam typicam continuerunt, sic ego intra viscera mea veram Arcam (Christum) continui;* e Ruperto: « ... *quod sum inventa in utero habens non fecit vir, sed ita decoloravit me Sol: verus Sol, et sole Deus longe pulchrior, semetipso me implevit* ».

In virtù di questa *obumbratio* divina, Maria afferma realizzata in sé la profezia del protoevangelo (*Gn* 3, 15) e si proclama *Mater Dei* e *Mater Ecclesiae,* vincitrice dei suoi nemici:

SULAMITIDE

Né valse ai figli di mia madre accendersi
D'invidia e d'ira e provocarmi all'orrida
Guerra antica Immortale. Io vinsi e'l perfido
Assalitor precipitò nel baratro.

La sua vittoria, poi, è stata totale, non solo, ma anche dai significati e dai risvolti impensabili per tutti, eccetto che per Dio creatore - ricreatore, impensabile e dolorosa specialmente per il demonio:

SULAMITIDE

E quel che più gl'increbbe, egli medesimo
Bella divenne di mia sorte origine,
E fu cagion che l'assoluta e libera
De' regi campi avessi alta custodia:

perché Satana, che intendeva rovinare l'opera divina mirabile nella creazione e volle essere, con la sua invidia, l'origine della morte nel mondo (*Sap* 2, 24), si vide costretto da Dio ad essere all'origine di una ancora più mirabile ri-creazione, l'Incarnazione redentrice del Verbo mediante la divina maternità e la corredenzione di Maria.

L'accenno alla « guerra antica », all'inimicizia tra la Sulamitide-Maria e il « perfido assalitor », risulta incomprensibile alla Compagna-Chiesa nascente (qui l'Ercolani, — a differenza di quello che farà poi la teologia e il magistero nell'*Ineffabilis Deus,* che porranno *Gn* 3, 15 a fondamento dell'Immacolata Concezione —, vede, nell'« Inimicizia stabilisco tra te e la donna, tra la tua e la sua discendenza; questa ti schiaccerà la testa ... », affermata la divina maternità):

COMPAGNA

E qual guerra è mai questa e qual vittoria
Di cui ragioni? Io per me resto attonita,
Né v'è pur una, che tra noi gli oracoli
Di tue parole intenda.

E allora il nostro poeta arcade, attento alla storia del dogma, consapevole che la Chiesa nascente non era stata ancora istruita con chiarezza sulla divina maternità e non era ancora sufficientemente allenata alla riflessione teologica, fa dire dalla

SULAMITIDE

. . . E nulla intenderne
Uom potrà mai, prima ch'il Re de' secoli
Il ver discopra, e l'universo illumini.
D'altro dunque si parli, e la mirabile
Oscura effigie ai vostri lumi ascondasi,
Perché il vedermi in essa a me dissimile
Maraviglia più lunga in voi non generi.

Nei primi due secoli della nostra era l'attenzione della Chiesa a proposito di Maria Santissima era rivolta ai dati neotestamentari assai scarni di *Matteo* e di *Luca*, di *Gv* 2 e 19, 27 e di *At* 1, 4, cioè a proposito di Maria madre-vergine di Gesù e di Maria presente « nell'ora di Gesù », dall'inaugurazione alla conclusione del suo ministero pubblico e all'azione subentrante della Chiesa (39). La dottrina di Maria *Mater Dei* si affaccia alla coscienza della Chiesa alla fine del secolo secondo con sant'Ignazio d'Antiochia e procede lentamente fra polemiche ed eresie; è documentata dall'invocazione *Theotoke* « meravigliosamente » conservata in un brandello di papiro della fine, circa, del terzo secolo, e s'impone definitivamente al concilio di Efeso del 431, quando la Chiesa, illuminata dallo Spirito Santo e in un tripudio di gioia dei fedeli, proclamò il dogma della maternità divina.

La trascendenza del mistero della divina maternità fa scrivere all'Ercolani: *nulla intenderne / Uom potrà mai;* l'acquisizione di esso alla fede della Chiesa si ebbe quando « il Re de' secoli » svelò il vero illuminando l'universo con un atto della Chiesa docente guidata dallo Spirito Santo.

La seconda rivelazione di quello che Maria ha visto nella sua estasi e nel suo rapimento in cielo riguarda la distruzione di Gerusalemme ad opera dei Romani. Abbandonata l'illustrazione della sua divina maternità, per la trascendenza del mistero e l'immaturità teologica dei fedeli, Maria volge la sua cura alla Chiesa e si preoccupa in particolare del suo popolo, in gran

---

(39) GHERARDINI B., *La Madre* cit., pag. 59.

parte ancora incredulo. Pur convinta dell'immutabilità degli eterni decreti divini,

(... Inevitabile
La gran sentenza è scritta in ciel ...),

nell'accettazione della volontà di Dio, prega anche per i Giudei colpevoli:

... Di lagrime
E di sospiri empiam la terra e l'aria
Per placar l'ira dell'Eterno Giudice,

agendo già da *omnipotentia supplex,* che non ottiene la soppressione del castigo temporale ma la promessa della conversione finale:

SALOMONE

Il tempo intanto giungerà che l'ultima
Età sen venga e con mirabil ordine
Un sol Pastore ed un sol gregge siavi;
E allor tutta del Ciel l'ira placatasi
Mercè di tue preghiere e di tue lacrime,
Adempito vedrai quanto desideri.

La preghiera di Maria, sulla base di *Ct* 1, 6c, 7, è suggerita all'Ercolani, in verità un po' forzatamente, dall'esegesi di Cornelio *a Lapide* e di sant'Agostino; essa si dipana in endecasillabi con rime al mezzo, nello svolgimento del tema biblico della *contristatio ad poenitentiam* (*2 Cor* 7, 9). Però il nostro arcade, se non vado errato, è l'unico che nella lettura mariana di *vineam meam non custodivi,* non solo, e opportunamente, vede il popolo ebraico e la sua infedeltà (*Is* 5, 4; *Ps* 79, 15; *Ger* 2, 21; 12, 10), ma addirittura una profezia di *Lc* 19, 43 *(circumdabunt te inimici tui vallo ...)* e di *Mt* 23, 37 *(quoties volui congregare filios tuos ... et noluisti!).*

SULAMITIDE

Gerusalemme al tuo Signor ritorna,
Mentre ch'adorna sei di luce ancora;
Cieca sinora contro il ver pugnasti,
Non più ti basti: apri le luci e credi.
Oimé! Non vedi quante insegne e quante

Le mura sante han d'ogn'intorno strette?
E qual da' sette Colli esce torrente
D'armata gente, che ti sfida a morte,
E tue ritorte di lontan ti mostra?
Ecco s'inostra del tuo sangue il prato,
E Dio sdegnato sta col brando in alto;
Ecco all'assalto l'aquila s'en corre,
Ed ogni torre, ogni riparo abbatte;
Ecco disfatte le sagrate soglie,
E di tue spoglie il vincitor s'adorna.

CORO DI PASTORELLE

Gerusalemme al tuo Signor ritorna.

SULAMITIDE

Io veggio gli archi e i splendidi edifici
Da' tuoi nemici dissipati ed arsi;
E al suol sparsi io veggio i muri alteri,
E i tuoi guerrieri o fugitivi o vinti.
Piena d'estinti è tutta la campagna.
Chi m'accompagna ad implorar mercede,
E pace chiede al vincitor superbo
Che in vista acerbo corre alle rapine,
E fier nel crine le donzelle afferra?
Già sono a terra i platani frondosi
E gli odorosi antichi cedri e i spessi
Alti cipressi, che cingean la fronte
Del regio monte, che Siòn si noma.
Oimè le poma, oimè le viti e i frutti
Rimangon tutti in signoria degli empj.
O iniqui tempi! O dì per noi fatale!
Se l'immortale alta pietà Divina
La gran rovina a tempo non distorna.

CORO DI PASTORELLE

Gerusalemme al tuo Signor ritorna.

SULAMITIDE

O mio Diletto e mio bel Sol, che tanto
D'amar mi vanto, appaga i desir miei;
Dimmi ove sei, dimmi ove fai soggiorno
Di gloria adorno nel meriggio ardente,

Acciò clemente al popol mio ti renda.
Deh in lui discenda la tua grazia e ascolta
Per questa volta ancora i miei sospiri.
Fa ch'io nol miri fuor della tua greggia;
Fa ch'io non deggia errar dietro gli armenti
Sol delle genti, e in questa parte e in quella
Della tua ancella vada il pié vagando,
Sendo egli in bando dalla tua presenza
Senz'armi e senza sacrificio e regno.
Fa che sia degno di perdono e pace
E viva in pace almeno al tempo estremo,
Dove il supremo tuo Pastor soggiorna.

CORO DI PASTORELLE

Gerusalemme al tuo Signor ritorna.

Quando si legge, di Neralco:

Io veggio gli archi e i splendidi edifici
. . . . . .
. . . *io veggio i muri alteri,*
. . . . . .

non viene di pensare spontaneamente a

O patria mia, vedo le mura e gli archi
. . . . . .

della *Canzone all'Italia* di Giacomo Leopardi?

Nella terza scena, che chiude l'atto primo e che commenta *Ct* 1, 8-17 e 2, 1-3, s'intreccia il primo dialogo tra Salomone-Gesù e Sulamitide-Maria, alla maniera degli arcadi, nell'alternanza dello scambio dei sentimenti amorosi:

SALOMONE

Facciam come i pastor tra noi far sogliono,
E a vicenda cantiam: tu quel ch'il tenero
Tuo cuor detta, io quel ch'amore inspirami.

Nel dialogo, che prepara lo svenimento di Sulamitide e provoca l'estasi della Madonna dell'atto secondo, intervengono anche le Pastorelle e i Pastori, portatori dell'esegesi mariana dei Padri.

Ispirandosi a san Gregorio Magno, per il quale *collum fides est et quia fides sine operibus mortua est, quasi collum sponsae monilibus circumdatur* ..., l'Ercolani fa promettere dai fedeli devozione e riconoscenza a Maria (*Ct* 1, 10):

CORO DI PASTORELLE

Noi sempre grate al beneficio e memori
Di tua pietà t'adorneremo il candido
Bel collo di monili alteri e nobili,
Che l'opre eccelse di tua fè palesino,

e, ricordando Ruperto di Deutz, che parla di *murenulas veritatis, ornamenta benedictionis, ..., ut non sit locus ubi vox laudis huius non audiatur,* impegna la gerarchia ecclesiastica a garantire il culto, a riconoscere le virtù e a sigillare autenticamente i privilegi di Maria (*Ct* 1, 11):

CORO DI PASTORI

E noi vi aggiungeremo segni ed immagini
Miste di puro argento e d'or finissimo,
Che saran tanti effigiati simboli
Dell'eccelse virtù che in te risplendono.

Il duetto tra la Sposa e lo Sposo è preceduto dalle disposizioni autoritarie di Gesù circa la maternità ecclesiale di Maria: essa deve abbandonare la sua gente (*Ct* 1, 8a:

Esci, non dubitare, esci dall'empia
Terra natia, ch'io così voglio),

inserirsi nella Chiesa nascente (*Ct* 1, 8b:

. . . e seguita
Quanto più puoi da presso le vestigie
De' miei novi Pastor. Ov'essi alloggiano
Ivi ti posa . . .),

come a conferma di *mulier, ecce filius tuus* e a prosecuzione di *et ex illa hora, accepit eam discipulus in sua* (*Gv* 19, 27), e non rattristarsi più per la sorte degli Ebrei (*Ct* 1, 10a:

Cessino dunque, o mia Diletta, i gemiti,
Che qual dolente ed amorosa Tortora
Sparsi hai finora per l'infido popolo),

pur continuando a pregare per loro, affinché finalmente

Un sol Pastor ed un sol gregge siavi;

lei, che aveva già fatto tanto per la salvezza del suo popolo, lei che, nell'adattamento delle *Lamentazioni* di Geremia, e con un'estensione, operata dall'Ercolani, dell'esegesi del « Nisseno e di Aponio citati da Cornelio *a Lapide*, viene dallo Sposo paragonata (*Ct* 1, 9)

. . . agl'incliti
Nostri Empirei Guerrier, ch'entro gl'immobili
Gorghi dell'Eritreo sospeso in aria
All'Antico Israele il varco aprirono;
E tutti nell'ondose ampie voragini
I carri poi di Faraon sommersero.

I « novi Pastor » dello Sposo sono i sacerdoti della Nuova Alleanza, gli Apostoli della Chiesa. L'opzione per i nuovi pastori suona rifiuto dei « vecchi », rimasti ormai *Senz'armi e senza Sacrificio e Regno* per la denuncia dell'Antica Alleanza avvenuta con la scissione del velo del tempio all'ora nona del venerdì santo, in un improvviso terremoto e in un imprevisto calar delle tenebre per quanto stava accadendo sul Golgota.

Il linguaggio dell'Ercolani stupirebbe se non si pensasse che egli tiene presenti i giudizi di Geremia sul comportamento, le colpe e le responsabilità pastorali dei sacerdoti antichi: ... *pastores praevaricati sunt me* ... (2, 8); *pastores multi demoliti sunt vineam meam* ... (12, 10); *grex perditus factus est populus meus, pastores eorum seduxerunt eos* ... (50, 6). Il nostro arcade, nella ricostruzione dell'ambiente della Chiesa nascente, nel quale operò Maria corredentrice, ricorda l'atteggiamento fortemente anticristiano dei Giudei, documentato dai testi sacri, e lo fa con espressioni forti, sorprendenti forse per noi, non più abituati al criminalizzato *oremus pro perfidis Iudaeis* della settimana santa d'una volta: egli parla di « empia terra natia », di « misero gregge » in preda ad « iniquo lezzo » che Gesù « tanto fugge e tanto abbomina », di « infido popolo ». Probabilmente egli lo fa per far risaltare maggiormente l'amore salvifico di Maria *Mater ecclesiae,* quell'amore che ha animato anche la preghiera *Gerusalemme al tuo Signor ritorna!*

Il duetto tra lo Sposo e la Sposa (*Ct* 1, 15-17; 2, 1-3) si svolge in endecasillabi sdruccioli: rimati *a, b, b, a* e incalzanti nelle ripetizioni e nel passaggio finale dalle quartine ai distici,

esprimono adeguatamente la foga dei sentimenti e ripetono fedelmente lo spirito dell'originale.

La traduzione libera e l'esegesi mariana sono dell'Ercolani, che non cita nessuna fonte patristica (ma non gli mancherebbero fonti mistiche a sostegno dell'inebriarsi di Gesù per Maria — ... *mi sento dolcemente opprimere* —, e del silenzio di Maria per esprimere il suo amore e la sua adorazione per Gesù). Solo, l'Ercolani, avverte che ritornerà, nel secondo atto, su *Ct* 2, 2 *(Sicut lilium inter spinas ...)*, « per dimostrare la Concezione purissima di Maria » (alla quale allude già in questo duetto, quando accenna al « misterio » che si cela negli occhi della Sulamitide, occhi di colomba).

SALOMONE

Sì sì, sei bella; e veggio in te risplendere
I vaghi rai, c'han del mio cor l'imperio,
Come nelle colombe; e tal misterio
Celasi in lor, che non si può comprendere.

SULAMITIDE

Sì sì, sei bello; e di beltà incredibile
E' il talamo reale, ond'hanno origine
Tutti i miei pregi, e d'immortal caligine
S'adombra sì, che non è altrui visibile.

SALOMONE

Non dubitar, che nel mio core ascondasi
Altro desio, che del tuo viso amabile;
Di cedro, che non cangia, e sempre è stabile
Il ciel di nostra alta magion circondasi.

SULAMITIDE

Non dubitar che forza mai contraria
Spenga il mio amor, ch'esser eterno vantasi;
Di bel cipresso il nostro tetto ammantasi,
Che sempre è verde, e per stagion non varia.

SALOMONE

Io sono il Fior del campo, e quel che mirasi
Bel Giglio delle valli in alto sorgere,
E tu tal sei tra noi, qual si fa scorgere
Quel che fiorire in fra le spine ammirasi.

SULAMITIDE

Io son per tua, Signor, non per mia gloria
Qual tra le spine è il bel Giglio odorifero;
E tu tal sei tra noi, quale il fruttifero
Melo tra l'altre piante esser si gloria.

SALOMONE

Non più, non più; ch'al tuo sì caro e tenero
Cantar mi sento dolcemente opprimere.

SULAMITIDE

Non più, non più; che sol tacendo esprimere
So il puro ardor, con cui t'adoro e venero.

SALOMONE

Addio mia Sposa; io là men vo col seguito
De' miei Pastori, ove di star son solito.

SULAMITIDE

Addio mio Sposo; io dolor provo insolito
Da te lontana, e col desio ti seguito.

Un'incisione « grottesca », di donne-farfalla e di bracieri fumiganti, « spiranti verso il ciel come chi prega » (adatto D'Annunzio), su elementi floreali, anticipa il primo atto allusiva alla devozione dei fedeli; un'altra di un angelo con cornucopia, che richiama l'abbondanza anzi la pienezza di grazia di cui Dio ha ricolmato Maria, chiude a commento dell'atto stesso.

Da due centauri, che difendono con scudi un fiore dall'assalto di due sfingi alate, e da un putto, che regge tra le mani uno stelo di gigli fioriti e in boccio, cioè da due incisioni dalla simbologia trasparente, è introdotto e concluso l'argomento principale del secondo atto de *La Sulamitide*, la presentazione del privilegio dell'Immacolata Concezione. L'Ercolani prosegue nella sua drammatizzazione poetica del libro veterotestamentario mettendo in scena *Ct* 2, 2-17 e 3, 1-5 e dividendone l'esegesi mariana in due parti: nella prima tratta brevemente della

dottrina immacolatista, nella seconda svolge un altro dialogo amoroso tra lo Sposo e la Sposa durante un'estasi di quest'ultima, estasi che precede il suo felice transito e la sua gloriosa assunzione al cielo. Anche nel secondo atto egli affianca alla Volgata il *TM* e gli *Scholia* di Watebled: una volta per chiarire l'*ordinavit in me charitatem* (*Ct* 2, 4) con *vexillavit in me charitatem*, un'altra per sostituire l'affermativo *dextera illius amplexabitur me* (*Ct* 2, 6) con l'ottativo *dextera illius amplexetur me*. Gli scrittori sacri che gli forniscono gli argomenti mariani, oltre al solito Cornelio *a Lapide* che cita anche Aben-Ezra, sono sant'Ambrogio, san Bernardo, san Bonaventura e santa Brigida con le sue visioni.

Accanto all'Immacolata Concezione (*Ct* 2, 2), che rimane il tema principale dell'atto secondo anche se non viene compiutamente svolto, e ne vedremo le ragioni, sono ripresi temi già trattati precedentemente e sono accennati temi nuovi. La maternità divina, fondamento della mariologia, qui è riproposta con *Ct* 2, 3b, 4 come causa di estasi e di momentanee fruizioni della visione beatifica da parte della Madonna e per aprire uno spiraglio sulla santificazione pretemporale della Vergine all'interno del progetto divino dell'universale salvezza dell'uomo; la maternità ecclesiale, la custodia della vigna (*Ct* 1, 6c, 8b), spinge la Madonna, divorata dal desiderio di congiungersi definitivamente col suo Gesù ma non dimentica del « Cristo mistico », a chiedere una dilazione del suo transito fino alla purificazione della Chiesa nascente (*Ct* 2, 15). La rievocazione biografica dei dolori patiti dalla Madonna durante i tre giorni dello smarrimento di Gesù nel tempio (*Ct* 3, 1-3), consente al poeta di analizzare umanissimamente e con accenti mistici gli stati d'animo di timori e di paure vissuti dalla Madre di Dio sia durante i giorni che intercorsero tra la resurrezione e l'ascensione, quando Gesù si appartava con gli Apostoli e li ammaestrava *de Regno Dei* (*At* 1, 3), sia principalmente nel periodo, che andava insopportabilmente allungandosi, dell'attesa del suo ritorno nell'assunzione.

Maria prosegue nella sua opera pedagogica d'istruzione della Chiesa nascente, incoraggiando la formazione del *sensus fidelium*. Più che illustrare lei stessa un altro dei suoi privilegi che le erano stati rivelati da Dio, cioè l'Immacolata Concezione, ella permette che lo illustri o ne inizi l'illustrazione la Compagna-Chiesa nascente, a dimostrazione dell'antichissima genesi dal basso di questa verità mariana attuata dai fedeli attraverso la progressiva riflessione e l'esperienza delle cose spirituali, attraverso la contemplazione e la professione semplice e gioiosa

di questa verità ancora priva di una formulazione tecnica. Il *sensus fidei,* alla formazione del quale concorrono tutti i *Christifideles* laici ed ecclesiastici, teologi e non, per quanto riguarda l'Immacolata Concezione ebbe una priorità storica nei confronti del magistero il quale, in possesso del primato dogmatico, lo riconobbe e l'autenticò più d'un secolo dopo *La Sulamitide, boschereccia sagra.*

Al tempo dell'Ercolani, l'Immacolata Concezione era ancora una pia credenza. Per questo motivo, il comportamento pedagogico che egli fa assumere a Maria è particolare, diverso da quello che abbiamo visto in occasione dell'esposizione della dottrina della Maternità divina, sempre teologicamente significativo: se a proposito della maternità divina, definita ad Efeso nel 431, la Madonna è autoritaria nell'esigere l'ascolto e l'assenso e diffusa nell'illustrare il dogma, col ricorso anche all'artificio della « gemma »:

> *. . . . Attenta osservami*
> *In questa gemma e poi più attenta ascoltami,*

e se, sempre a proposito della maternità divina, ella si ferma solo davanti all'invalicabilità del mistero e al silenzio ancora perdurante del magistero ecclesiastico:

> *. . . E nulla intenderne*
> *Uom potrà mai prima ch'il Re de' secoli*
> *Il ver discopra e l'universo illumini,*

a proposito dell'Immacolata Concezione, invece, non parla ma ascolta con piacere:

> *Godrò d'udir ciò che ne pensi . . .,*

si dimostra permissiva nei confronti dell'iniziativa dei fedeli:

COMPAGNA

> *Che sì, che sì ch'io l'indovino, e interprete*
> *Mi fo del ver . . .,*

per intervenire decisamente solo ad interrompere l'esposizione del pensiero immacolatista non ancora approvato dal magistero

e per dimostrarsi tollerante, come sarà il magistero per tanti secoli, anche verso l'opinione anti-immacolatista:

. . . Non più: ciascun può credere
Quel che più giusto e verisimil giudica,

lasciando, però, intuire qualcosa di più di quanto non contenesse il comun *sensus fidelium:*

Oh se'l tutto sapessi! Il mio principio
E' assai maggior di quel ch'altri s'immagina
Né il tuo breve intelletto il può comprendere,

convinta che

. . . quanto più sollevasi
Mia laude in alto, tanto più mirabile
Il mio Signor diviene; e la mia gloria
Alla sua gloria in guisa tal congiungesi
Che a gran pena talor si può distinguere.

Il di più del contenuto del comun *sensus fidelium,* al quale allude Sulamitide-Maria, è quella « pretemporale santificazione — si direbbe esplicitamente oggi, che san Tommaso, non ignorato dall'Ercolani, potrebbe aver intuito — che costituì [la Vergine], secondo un provvidenziale disegno, tutta pura e tutta santa, senza ruga e senza macchia, già sottratta alla sorte del naufragio comune nella colpa d'origine, o dalla medesima in antecedenza liberata. Nel tempo, poi, la sua santificazione fu suggellata dalla presenza fisica del Verbo che la riempì di grazia e ne fece il tempio vivente dello Spirito Santo, la sua sposa immacolata » (40) (ecco il contenuto del comun *sensus fidelium*).

Anche per esporre la dottrina immacolatista l'Ercolani ricorre ad un artificio: non così originale e radicale come quello della « gemma » usato a proposito della maternità divina, ma ugualmente espressivo dello stato teologico della dottrina. L'occasione è offerta dalla spiegazione dei titoli di « melo » e di « giglio » che lo Sposo e la Sposa si sono scambiati nel duetto amoroso dell'atto primo. Lo Sposo è paragonabile al « melo », risponde la Sulamitide ripetendo l'esegesi tradizionale, perché

. . . tra le piante e gli alberi,
Che nelle selve fruttuosi innalzansi,

(40) ID., *ib.*, pag. 134.

Il Melo è quel che d'ogn'intorno l'aere
Di più gran rami adombra, e ricco e fertile
Di frutti sovra ogn'altro esser si gloria;
Così il mio Sposo sovra tutti gli uomini
Sen va sublime di beltà e di pregio;

la Sposa è paragonabile al « giglio » perché ...: ma la spiegazione Sulamitide-Maria non la vuol dare, dal momento che, secondo lei, né *oportet* né *expedit quidem,* per il momento:

SULAMITIDE

Necessario non è né convenevole
Donna il tutto sapere e il tutto intendere:
Credi quel che vuoi . . .

Ma la Compagna-Chiesa non si accontenta: essa si era stupita non tanto perché la Sposa era paragonata al « giglio », quanto perché era paragonata a quel « giglio »

. . . *che sol ne' boschi nascere*
Suol tra l'acute spine e in mezzo ai triboli;
E non più tosto ad un di quei ch'adornano
I giardini reali e in terra fertile
E in compagnia di mille fior germogliano:

quasi che, per la Chiesa nascente (dove poteva annidarsi un docetismo mariano?), la Madre di Dio dovesse essere un angelo,

. . . *una cosa venuta*
Da cielo in terra a miracol mostrare,

quasi che la natura umana non potesse mai essere nobilitata sì che il suo Fattore non disdegnasse, ad un certo momento e in una certa persona, di farsi sua fattura.

Di fronte al rifiuto di Sulamitide-Maria, la Compagna-Chiesa nascente fa da sé ed esprime, sull'Immacolata Concezione, il *sensus fidelium* « che, guidato dallo Spirito Santo verso il possesso di tutta la verità (*Gv* 16, 13), ne percepisce per lenta maturazione anche gli aspetti o reconditi o non esplicitamente trasmessi dalla fonte biblica » (41). Ho già detto che le parti ora

(41) ID., *ib.*, pag. 137.

s'invertono tra la Sulamitide e la Compagna: ad offrire la spiegazione e ad esigere l'attenzione ora è la

COMPAGNA

. . *Ascoltami.*
Io sempre ho inteso dir come infallibile
Cosa tra noi (né il dubitarne è lecito)
Che rei di morte per l'iniqua origine
Tutti di nostra Madre i figli nacquero;
E in questa valle, o Dio! valle di lagrime,
E d'affanni ripiena e di miserie
Come spine pur troppo ognor germogliano.
Ma tu che sovra ogn'altra al regio talamo
Eletta fosti per consiglio altissimo,
Bisogna, che principio assai più nobile
Aver ti vanti. In quanto a me m'immagino
Che come il giglio tra le spine innalzasi
Vago e gentil senza soffrirne ingiuria,
Così tu sia . . .

L'esposizione della Compagna viene interrotta qui, all'inizio del tripartito argomento di Duns Scoto *(decuit, potuit, ergo fecit)*, dalla Sulamitide che, in assenza ancora del pronunciamento del magistero, lascia piena libertà di opinione. E preferisce, Sulamitide-Maria, riportare la sua e la nostra attenzione sulla maternità divina (*Ct* 2, 3b, 4) che, « immergendola nel mondo di Dio, resa partecipe dell'ordine ipostatico, ontologicamente *adombrata* dallo Spirito Santo, assunta insomma in una singolare comunione con Dio » (134), provoca in lei, ancora *viatrix,* rapimenti e addirittura momentanee fruizioni della visione beatifica, (*Ct* 2, 5), in cui anela all'abbraccio definitivo con lo Sposo (*Ct* 2, 6) e da cui, per esplicita volontà dello Sposo, non deve essere distolta o svegliata da nessuno (*Ct* 2, 7); durante il rapimento estatico la Sposa intrattiene un dialogo con lo Sposo (*Ct* 2, 8-17; 3, 1-5) con scambi di lodi (*Ct* 2, 9-10): lo Sposo l'assicura della prossima fine dell'attesa del felice transito (*Ct* 2, 10-15), le concede di trattenersi ancora un poco sulla terra per purificare la Chiesa nascente (*Ct* 2, 15-17) mentre lui la precede per prepararle un posto particolare in cielo e dissipa tutti i suoi timori e le sue paure di perderlo un'altra volta, com'era successo nell'andata al tempio lui dodicenne (*Ct* 3, 1-4).

La ripresa del tema della maternità divina, che si avvale dell'esegesi mariana di Cornelio *a Lapide* e di san Bonaventura,

con un ricorso anche a sant'Ambrogio, a proposito di *Ct* 2, 3b, 4 chiarito dal TM *(Sub umbra illius, quem desideraveram ...; Introduxit me in cellam vinariam ...; vexillavit in me charitatem* al posto di *ordinavit in me charitatem)* è corretta teologicamente e felice esegeticamente, nonostante certe inadeguatezze espressive e fantastiche: il *dies sacratissimus* e *sanctissimus* della liturgia non può essere solo « felicissimo, grande e memorabile » e solo per Maria; il contrasto con Cupido e i suoi giochetti e strumenti d'amore non esaurisce la metafora di Maria, Madre di Dio e Mediatrice di tutte le grazie, « condottiera ed arbitra » dell'Amore.

SULAMITIDE

. . . l'anima
S'empie di dolce incomprensibil gaudio
Quando io penso a quel dì (dì felicissimo
E per me sempre grande e memorabile)
In cui del mio Diletto all'ombra assisami
Sentì dall'alto sovra me discendere
Lo Spirito Immortale e l'ineffabile
Frutto gustai, ch'era il Desio dei secoli.
Allora fu che nelle più recondite
Regali celle entrai, dove riserbasi
Il vin che l'alma dolcemente inebria;
Non quel che dalle nostre uve distillasi,
E quanto più si bee tanto men sazia.
Allora fu che in me, come in sua propria
Sede discese Amor; né sol la solita
Ardente face, né sol l'arco e gli aurei
Pungenti strali, ma la sua medesima
Altera insegna mi lasciò in custodia
E sua mi fè gran Condottiera ed Arbitra.

Non mancano, come si vede, reminiscenze bibliche, dantesche e petrarchesche.

Felice ermeneuticamente è la ripresa del TM, *vexillavit in me charitatem,* che impedisce all'Ercolani, nell'esegesi mariana, di mortificare moralisticamente il senso originale come fa ad esempio il Sales che, dopo aver tradotto « ha ordinato in me la carità », commenta: « essa [Maria] difatti fu sempre ordinatissima nei suoi atti, dimodoché prima amava Dio per la sua infinita bontà e perfezione e poi il prossimo per Dio » (42).

---

(42) P. M. M. SALES - G. GIROTTI, *Il Cantico dei cantici* cit., pag. 210.

L'essere stata « immersa, come madre di Gesù, nel mondo di Dio », è causa in Maria di estasi:

SALOMONE

. . . in dolce requie
La mia Diletta si riposa, ed estasi
E' quel ch'a voi sembra mortal deliquio;

anzi, di qualche cosa di più:

SALOMONE

Ella vive, o Pastori, anzi dell'ottima
Vita l'aure respira e incomprensibile
E' quel ben ch'ora gode.

E questo qualche cosa di più, questo « bene » chiamato dall'Ercolani « incomprensibile » forse nella linea del « *sive extra corpus nescio* » paolino, secondo san Bonaventura e alcuni « gravissimi Autori » genericamente citati dall'Ercolani, è « la visione e contemplazione beatifica di Dio », spiegata da sant'Ambrogio, nel commento a *cellam vinariam* (*Ct* 2, 4), come *ipsa arcana aeternitatis contemplatio,* nella quale *Angeli Sancti vino sapientiae inebriantur, dum ipsum Deum facie ad faciem videntes omni voluptate spiritali satiantur.*

Nell'estasi Sulamitide-Maria invoca aiuto *(= lumen gloriae?)* (*Ct* 2, 5, 6: con l'ottativo al posto dell'indicativo, dal Wateble):

. . . O Dio! chi d'odorifero
Nembo di fior con man pietosa spargemi,
E di poma soavi il sen circondami?
Io mi sento languir; dov'è l'amabile
Sposo Real, che dolcemente facciami
Sostegno al capo col possente e valido
Suo manco braccio e il sen col destro cingami?

Nel colloquio con lo Sposo, visione beatifica, quando Sulamitide-Maria viene assicurata sull'imminenza del felice transito (*Ct* 2, 11-14: *Iam enim hyems transiit ...; Surge ... et veni* ...), l'Ercolani non sente il bisogno, a differenza di altri esegeti

(43), (Nolli 83-84) di evitare l'incongruenza tra *Ct* 2, 12: ... *tempus putationis advenit*, e 13: *vineae florentes dederunt odorem* ..., e parafrasa, mantenendo le due lezioni integrate da un'aggiunta sua:

SALOMONE

. . . .
E giunto è il tempo di potar le fertili
Ramose viti [e gli odorosi balsami].
. . . .
E fioriscono l'uve e 'l fico germina.

L'invito, che lo Sposo rivolge alla Sposa, di uscire dai suoi nascondigli e di farsi vedere (*Ct* 2, 13, 14: *Veni* ..., *Columba mea in foraminibus petrae, in caverna maceriae* ...; *ostende mihi faciem tuam* ...) subisce una modificazione arbitraria e forzata nell'Ercolani che l'adatta al tema dell'unione dello Sposo con la Sposa, modificazione che non trovo in altre esegesi spirituali ed allegoriche. *Columba mea, in foraminibus petrae, in caverna maceriae* è una proposizione nominale, cioè priva del verbo, che talvolta viene completata dagli esegeti con « che stai » (44), per chiarire la circostanza, la situazione di stato in luogo. L'Ercolani modifica il senso in moto a luogo: lo Sposo invita la Sposa a rifugiarsi in Lui, nel suo cuore, nelle pieghe e nelle piaghe del suo Corpo risorto: espressioni tutte della devozione per l'Umanità santissima di Gesù propria della *devotio moderna:*

SALOMONE

Deh sorgi, o Vaga mia; deh sorgi e volami
O mia Colomba in seno, e dentro l'intimo
Vieni a posar dell'immortal Maceria,
E ne' forami di mia Pietra altissima.
Fammi ascoltar le tue parole e mostrami
Del tuo bel viso l'amorosa immagine
. . . .

Un'espressione, che potremmo chiamare *crux* degli esegeti del *Cantico dei cantici* è: *donec aspiret dies et inclinentur umbrae* (*Ct* 2, 17). Gli esegeti *certant* tra di loro, come dirò più avanti, e a coloro, i più e i più antichi, che traducono « al tra-

(43) G. NOLLI, *Cantico dei cantici* cit., pagg. 83, 84.

(44) ID., *ib.*, pag. 85.

monto » si oppongono alcuni, non solo moderni in verità, che preferiscono tradurre « all'alba », anche in un contesto a dir poco stravagante. L'Ercolani è tra i primi:

SALOMONE

... finché 'l dì non giunga al termine
E giù da monti l'ombre al suol non cadano.

Ma quello che mi interessa qui sottolineare non è tanto la traduzione di Neralco, quanto il significato particolare di *venit nox quando nemo potest operari* (*Gv* 9, 4; 12, 35), che costui dà alla frase in rapporto all'attività di Maria *Mater Ecclesiae*. La Sulamitide-Maria, che desidera ardentemente di unirsi per sempre al suo Gesù, chiede ed ottiene di rimanere ancora un poco sulla terra, per aiutare la Chiesa nascente a purificarsi dei suoi nemici (*Ct* 2, 15-17):

SULAMITIDE

... Alla custodia
Io sto, Signor, de' tuoi be' campi; ah lasciami
Pria di venire, che le volpi estermini;
Le volpi insidiose, ancorche piccole,
Che quando ponno, avidamente rodono

Le tortuose viti, e i fior ne guastano
Adesso appunto che son freschi e teneri.

Salomone-Gesù le concede la dilazione fino al tramonto, *donec aspiret dies* ... per l'appunto, esortando i suoi « Amici », gli apostoli, ad aiutare Sulamitide-Maria in quest'opera:

SALOMONE

Amici udiste? Ite voi pur dell'invide
Inique fiere in traccia e ognor solleciti
La nemica estirpate empia progenie;
E tu mia Bella la magnanim'opera
Non lasciar, finché 'l dì non giunga al termine
E giù da monti l'ombre al suol non cadano.

La nemica *empia progenie* e l'*empia terra natia* dell'atto primo, sono i Giudei?

ALBERTO BOLDORINI